This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

3 2044 010 632 628

Digitized by Google

Phil 3800.30
A

[redacted]

HARVARD
COLLEGE
LIBRARY

[redacted]

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings

sämmtliche Werke.

Erste Abtheilung.

Siebenter Band.

Stuttgart und Augsburg.
J. G. Cotta'scher Verlag.
1860.

Digitized by Google

Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings

sämmtliche Werke.

1805 — 1810.

Stuttgart und Augsburg.
J. G. Cotta'scher Verlag.
1860.

Digitized by Google

HARVARD COLLEGE LIBRARY
1861. Jan. 1.
Sever Fund.
Phil 3800.30
A

Buchdruckerei der J. G. Cotta'schen Buchhandlung in Stuttgart und Augsburg.

Digitized by Google

Vorwort des Herausgebers.

Die eine Hälfte dieses Bandes enthält die letzten Schriften aus der Zeit, in welcher sich Schelling vorherrschend noch mit Naturphilosophie beschäftigte. Es verknüpfen sich hier gewissermaßen Anfang und Ende, sofern die Schrift gegen Fichte zum Theil wieder auf die ersten Motive der Naturphilosophie zurückführt, den Jahrbüchern der Medicin als Wissenschaft aber das Bestreben zu Grunde lag, die Wissenschaft des Organismus, das Höchste der Naturphilosophie (im engern Sinn), insbesondere fortzubilden, es mit ihr wo möglich zu einer eigentlichen Construktion der Arzneiwissenschaft zu bringen. Diese letzte Unternehmung der Naturphilosophie wurde jedoch von ihrem Urheber nicht weiter geführt. Während der Herausgabe der Jahrbücher verließ Schelling Würzburg im Jahr 1806 und trat in einen andern Wirkungskreis ein, dem wir zunächst die Rede über das Verhältniß der bildenden Künste zu der Natur verdanken. Im Jahr 1809 aber erschien die Abhandlung über die Freiheit. Mit dieser war Schelling zu einer Philosophie fortgegangen, die zwar materiell (als „Darstellung des ideellen Theils der Philosophie") an die Naturphilosophie angrenzte, formell aber, nämlich durch Weiterbildung der Principien, sowie durch die ganze Richtung, die sie nahm, über die Naturphilosophie und das Identitätssystem hinausging; die Principien des letzteren wurden zwar nicht ausdrücklich verlassen, aber sie wurden bereits in ein Verhältniß zu einer Personalität, einem Willen gesetzt, und nicht

Digitized by Google

aus ihnen allein, ſondern zugleich aus ihrem Bezug zum göttlichen und in zweiter Linie zum menſchlichen Willen wurde die Welt ꝛc. erklärt. Es hatte nun ſchon die entſchiedene Hinwendung zu dem ſtattgefunden, was Schelling hernach geſchichtliche Philoſophie nannte. Noch deutlicher laſſen dieß die Stuttgarter Privatvorleſungen erkennen. In der Entwicklung der Principien lehnen ſich dieſe noch ganz an die Begriffe des Identitätsſyſtems an, die ſie unmittelbar, und ohne zu der gegebenen Zweizahl der Principien ein weiteres hinzuzufügen, ſo wenden, daß ſie zur Grundlage eines auf der Individualität Gottes beruhenden Syſtems dienen. In der Ausführung dagegen erſcheinen ſie als Anticipation viel ſpäterer Entwicklungen, und zeigen, wie ſich Schelling, ſobald er auf dieſes neue Gebiet übergetreten war, eine Mannichfaltigkeit von Ideen darbot, von denen er die einen bleibend feſthielt, andere aber nachher verließ oder doch, wie dieß bei den hier beſonders wichtigen pſychologiſchen der Fall iſt, in den Hintergrund ſtellte.

Die äußere Veranlaſſung zu dieſen in Stuttgart gehaltenen Vorträgen iſt folgende. Schelling brachte den Winter 1809—1810 in der genannten Stadt zu (aus welchen Gründen, gehört nicht hierher). Es äußerten ſeine Freunde, an ihrer Spitze der damalige Oberjuſtizrath Georgii, den Wunſch, Erläuterungen über ſein Syſtem zu hören. Schelling ging darauf ein; das für dieſen Zweck von ihm Niedergeſchriebene iſt hier zum Abdruck gekommen mit Beiziehung einer von Schelling ſelbſt revidirten Nachſchrift Georgiis. Da die jedesmaligen Mittheilungen die Theſis für eine dem Vortrag folgende Unterredung bildeten, ſo erklärt ſich hieraus das Kurze, Skizzirte der Darſtellung.

Unter den Recenſionen am Schluß des Bandes iſt die über A. W. Schlegels Ehrenpforte ꝛc. hier nachgeholt worden.

Eßlingen, im Auguſt 1860.

K. F. A. Schelling.

Digitized by Google

Inhalt.

Seite

1. Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre 1
2. Aus den Jahrbüchern der Medicin als Wissenschaft
   a) Vorrede zu den Jahrbüchern der Medicin als Wissenschaft . . 131
   b) Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie 140
   c) Aphorismen über die Naturphilosophie 198
   d) Kritische Fragmente 245
   e) Vorläufige Bezeichnung des Standpunktes der Medicin nach Grundsätzen der Naturphilosophie 260
3. Ueber das Verhältniß der bildenden Künste zu der Natur 289
4. Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände 331
5. Stuttgarter Privatvorlesungen (aus dem handschriftlichen Nachlaß) 417
6. Aufsätze und Recensionen aus der Jenaer und Erlanger Literaturzeitung und dem Morgenblatt
   a) Notiz von den neuen Versuchen über die Eigenschaften der Erz- und Wasserfühler und die damit zusammenhängenden Erscheinungen 487
   b) Die Weihnachtsfeier. Ein Gespräch. Von Friedrich Schleiermacher. Halle, 1806. 498
   c) Der Streit des Philanthropinismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungsunterrichts unserer Zeit, dargestellt von Friedrich Immanuel Niethammer. Jena 1808. 511

Digitized by Google

Seite

d) Ehrenpforte und Triumphbogen für den Theaterpräsidenten von Kotzebue bei seiner Rückkehr ins Vaterland. Mit Musik. Gedruckt zu Anfang des neuen Jahrhunderts. Ohne Druckort. 535

e) Einiges über die Schädellehre 542

f) Bild vom Zinsgroschen 544

g) Notiz über ein merkwürdiges Bild von Herrn Direktor Langer in München 549

h) Ueber die Verfassung der neuen königlichen Akademie der bildenden Künste in München 553

Digitized by Google

Darlegung des wahren Verhältnisses

der

Naturphilosophie

zu der verbesserten

Fichteschen Lehre.

Eine Erläuterungsschrift der ersten.

1806.

Digitized by Google

Digitized by Google

Vorbericht.

Von dem philosophischen Theil der Fichteschen Vorlesungen über das Wesen des Gelehrten schrieb der Verfasser eine, in Nr. 150 und 151 der Jena'schen Allg. Literatur-Zeitung abgedruckte[1] beurtheilende Darstellung, bevor ihm die Existenz der beiden andern, fast zu gleicher Zeit herausgekommenen Fichteschen Schriften auch nur durch den Meßkatalog bekannt geworden war, den er zufälliger Weise nicht zu Gesicht bekommen hatte. Nachdem er auch die Grundzüge zur Charakteristik des Zeitalters und die Anweisung zum seligen Leben gelesen, erkannte er, daß seine Arbeit zwar in Bezug auf das dort beurtheilte Buch in ihrem Werth oder Unwerth bestehen möchte, daß sie aber nicht den gegenwärtigen Standpunkt Fichtescher Speculation umfasse, indem diese selbst von einer Schrift zur andern weiter gerückt war, und sich nun eine, nicht bloß einfache, sondern doppelte und dreifache Duplicität in dem Geiste des Urhebers — eine Verschiedenheit des Verfassers der Anweisung z. s. L. von sich selber, nicht allein in seiner ersten Gestalt, sondern auch von sich als Verfasser der Erlangischen Vorlesungen und noch mehr als dem der Grundzüge, deutlich hervorthat. Diese Bemerkung und die Lage, in die er sich durch den ganz eignen Fichteschen Synkretismus gegen Fichtesche Philosophie überhaupt gesetzt sah, bewog den Verfasser, eine ausführlichere Darlegung dieses Verhältnisses zu entwerfen. Aus dieser

[1] Diese Recension ist hier dem Vorbericht angehängt worden. D. H.

Digitized by Google

ergibt sich von selbst die eingeschränkte Bedeutung jener ersten Beurtheilung, welche allerdings nicht voraussah, wozu sich Herr Fichte im seligen Leben noch erschwingen würde, und von der in gegenwärtige Darstellung nur so viel aufgenommen ist, als nicht übergangen werden durfte, um das Bild des in der Fichteschen Trilogie zerstreuten Ganzen seiner Denkweise zu vollenden.

Es ist möglich, daß dieser Schrift eine andere folgt, enthaltend einige in Würzburg gehaltene Vorlesungen über die nämlichen Gegenstände, welche in der Anweisung zum seligen Leben behandelt sind — zur vollständigen Uebersicht des ganzen Verhältnisses zwischen Herrn Fichtes nunmehriger Ansicht und derjenigen, die sich, wie Herr Fichte sagt, selbst den Namen der Naturphilosophie beilegt.

* * *

Ueber das Wesen des Gelehrten ꝛc. In Vorlesungen von Johann Gottlieb Fichte. Berlin 1806.

Ein zweites Wort über vorliegende Schrift in dieser Literatur-Zeitung kann nicht befremdend seyn. Denn wo wäre eine solche Ausnahme, wie sie doch bisweilen gemacht wird, mehr an ihrer Stelle, als da, wo ein einzelner Theil oder eine besondere Seite des Werks auch eine besondere Betrachtung zuläßt, ja dazu auffordert; und dieses scheint hier der Fall zu seyn. Die gegenwärtige Schrift hat außer ihrem allgemeinen Interesse noch das besondere der speculativen Aeußerungen, durch welche Fichte ein mehrjähriges Stillschweigen über seine philosophischen Ansichten unterbricht. Die geistreiche, in schönem Gleichgewicht von Einsicht und Billigkeit gehaltene Beurtheilung, welche dieser Schrift in Nr. 91 und 92 dieser Blätter zu Theil geworden ist, hat diese Seite derselben, wie natürlich, der Betrachtung des Ganzen untergeordnet. Uns aber scheint diese allein einer besonderen Darlegung werth zu seyn, wegen des deutlichen Lichts, in welchem sie das Bleibende und Wesentliche der Philosophie ihres Urhebers, auch bei verändertem Ausdruck, wieder erscheinen läßt. — Es möchte eine andere Bedenklichkeit erhoben

Digitized by Google

werden. Warum nämlich jenen wissenschaftlichen Zweck an einem Werk von doch immer nur untergeordneter Bedeutung erreichen? Warum nicht den vollen und genügenden Aufschluß der neuen Darstellung der Wissenschaftslehre erwarten? Aber weiß denn der, der so fragt, ob er oder ich ihre Erscheinung erleben werden? Ist ihm entfallen, was der Verfasser am Ende der Vorrede ankündigt, sein stets größeres Widerstreben, sich mit dem lesenden Publikum zu unterhalten? Zudem ist in dem Werk eines Philosophen nichts zufällig; namentlich in dem gegenwärtigen sind es die speculativen Aeußerungen gewiß nicht, und wer nicht schon hier, in der ersten und zweiten Vorlesung, das Wesen und den Geist der wiederum hervortretenden Fichteschen Philosophie erkennt, dem möchte auch die ausgeführte Darstellung nicht mehrere Einsicht gewähren. — Es fallen in der Schrift Seitenblicke auf eine Philosophie, von der wir leider gestehen müssen, daß sie dem Verfasser dieser Darlegung nahe verwandt ist. Was kann hieraus für ihn folgen? Nichts anderes als die Verbindlichkeit, seinen Namen nicht zu verbergen, d. h. dasjenige nicht zu thun, was er gegenüber von Fichte ohnedieß nicht thun möchte. Männer wie dieser haben das Vorrecht, daß selbst in der öffentlichen Meinung nur Gründe ihnen etwas anhaben können. Ihm ist in dieser Hinsicht die namentliche Recension wie die namenlose. Daß man selbst in jener nur mit Gründen gegen ihn zu bestehen gesonnen sey, zeigt eben das freie Hervortreten. Hat Fichte gegen eine uns näher angehende Art zu philosophiren spröde und vornehm gethan: wir wollen nicht deßgleichen thun; hat er, obwohl ohne es zu wissen, einen ungereimten und offenbar falschen Begriff von jener angenommen und zu verbreiten gesucht: er ist nicht wie andere, die dieß auch thun, und von denen man nicht spricht; ihm wollen wir es zeigen, und sind wir so glücklich, dieß zu können, warum sollte das wahre Urtheil unterbleiben, bloß darum, weil auch der wahre Name dazu genannt werden müßte?

Der Kampf um wahre Philosophie, welcher unser Zeitalter auszeichnet, wird nicht um das Seyn oder Nichtseyn eines Absoluten geführt. Ein Absolutes, ob ein solches ist oder nicht ist, kümmert die

Digitized by Google

meisten nicht; nur sich selbst wollen sie es abwehren, nur in ihre Sphäre soll es nicht kommen, und als das sicherste Mittel dagegen haben sie die ganz einfache Ueberlegung gewählt, daß alles Wissen doch zunächst von uns selbst ausgehen müsse, und daß, wer nur daran recht festhalte, schon von selbst verhindert werde, je zu einem Unbedingten zu gelangen. Als der Hauptzeuge und Bekräftiger dieser Wahrheit ist von den Anhängern derselben Fichte betrachtet worden, und auf ihn und sein fruchtbares Stillschweigen war, eben in dieser Hinsicht, noch die Hoffnung der meisten gegründet. Es muß diese auf eine eigne Weise befremden, wenn auch Fichte erklärt: alles, das der Mensch von sich selbst thue (also, da Wissen ein Thun ist, auch alles, was er durch sich selbst wisse), sey nichtig; nicht der Mensch liebe die göttliche Idee, sondern diese liebe und umfasse sich selbst in ihm; überhaupt nicht das Subjekt, nicht das Ich sey der Grund der Philosophie, sondern eben die göttliche Idee. Wir im Gegentheil wollen mit aufrichtiger Freude die ersten Grundsätze hinnehmen, welche Fichte in der zweiten Vorlesung aufstellt. „Alles Seyn ist lebendig und in sich thätig, und es gibt kein anderes Seyn als das Leben. 2) Das Absolute oder Gott ist das Leben selbst, und umgekehrt, das Leben selbst ist das Absolute. 3) Dieses göttliche Leben ist an und für sich rein in sich selber verborgen, es hat seinen Sitz in sich selbst und bleibt in sich selber, rein aufgehend in sich selbst, zugänglich nur sich selbst. Es ist alles Seyn und außer ihm ist kein Seyn.“ Wer sollte sich nicht des verschwundenen Gegensatzes freuen, in welchem das Seyn nur begriffen wurde als die reine Negation der Thätigkeit, nicht aber als das, was in sich selbst Thätigkeit ist, diese dagegen als das nothwendige Gegentheil und die Verneinung alles Seyns; wer nicht der glücklich überstandenen Scheu vor diesem Wort, das sonst von Gott und göttlichen Dingen verbannt, aus dem Reich der Wahrheit verstoßen, nun so weit verklärt ist, daß Gott alles Seyn heißt und dasjenige, außer dem kein Seyn ist.

Aber diese Grundsätze thun es nicht allein, wird man sagen; es kommt nun noch überdieß darauf an, wie in oder aus diesem göttlichen

Digitized by Google

Leben und Allseyn zumal das besondere Seyn erkannt wird. Bekanntlich hat die Philosophie aller Zeiten sich bemüht, entweder ein Heraustreten, ein Aeußerlichwerden Gottes zu begreifen, um damit die Welt zu erklären (vergebliches Beginnen!), oder den Verstand, der sich die Welt nur als ein Herausgetretenes denken kann, von der Nichtigkeit dieser Vorstellung zu überzeugen. Was thut nun Fichte? Nach ihm „äußert sich dieses göttliche Leben (da es nach 3) doch rein, in sich selbst aufgeht), tritt heraus (da es nach eben diesem Satze rein in sich selber bleibt), es erscheint und stellet sich dar, als solches, als göttliches Leben, und diese seine Darstellung oder sein Daseyn und äußere Existenz ist die Welt.“ Man sieht, daß Fichte über dieses Herausgehen und Aeußerlichwerden Gottes ganz leicht und unbefangen ist, als über eine Sache, die sich von selbst versteht. Man kann aber mit Zuversicht behaupten, daß er in der obigen Stelle nichts als Worte spricht, und daß er bei einem Heraustreten des Absoluten aus sich selbst in der That nichts gedacht hat, weil sich dabei nichts denken läßt. Eben so gewiß kann man seyn, daß er diese Ansicht von der Genesis der Welt nie im Ganzen und nach allen Richtungen betrachtet haben kann. Denn, um nur Eines anzuführen, so ist die Welt, als das, worin Gott sich darstellt, wie er sagt, „bedingt durch die zwei Glieder, Gottes Wesen an sich und die unveränderlichen Gesetze einer äußeren Darstellung überhaupt.“ Ist es nun Gott wesentlich, daß er sich äußerlich darstelle, oder ist es ihm nicht wesentlich? Fichte hat sich über diese Frage nicht bestimmt erklärt; einer indirekten Aeußerung zufolge müßte er sich wohl für das Erste entscheiden. Dann ist aber auch Gott in seiner Darstellung, d. h. er ist, in dem, was ihm wesentlich ist, bedingt, nämlich durch die unveränderlichen Gesetze einer äußeren Darstellung überhaupt, welche als solche von ihm unabhängig sind. Dieß ist nur eine der unzähligen Schwierigkeiten, die auf dem von ihm eingeschlagenen Wege liegen, der, wenn er so geebnet wäre, als er hier scheint, wohl längst zur Heerstraße geworden seyn möchte. Wie können wir uns ferner noch wundern, wenn Fichte, dem alles so leicht scheint, nicht begreifen kann, daß wir anderen nicht auch begreifen, und wenn

Digitized by Google

er vor eitel Klarheit nicht denken kann, daß uns eben auch klar ist, was er will, ob wir es gleich nicht für genügend halten?

Wenn wir einen Mann, dessen Geist unsere Hochachtung erweckte, und dem wir ein deutliches Bewußtseyn der höchsten Aufgabe der Speculation nicht absprechen konnten, im Fortgang Behauptungen, die wir als irrig erkennen müssen, mit freiem Muth, in strenger Folge und mit kühner Verachtung des Gemeinen aufstellen sehen: wir werden nicht aufhören können, ihn zu achten und uns durch seine Erscheinung gestärkt zu fühlen. Sehen wir ihn aber seine wahren und eigentlichen Grundsätze auf solche zurückführen, aus denen sie auf keine Weise mehr folgen können, und aus denen er sie doch entweder folgern oder gar gefolgert haben will; sehen wir ihn so, von der Zeit gedrängt, seinen eignen Standpunkt verlieren, ohne einen neuen zu gewinnen, und sich zu Popularitäten herablassen, die er nach seiner eignen Denkweise sonst verschmäht haben würde: so muß dieß eine niederschlagende Empfindung über uns bringen. Was heißt es in Bezug auf Fichtes frühere Einsichten anders als sich selbst verlieren, wenn er das göttliche Leben in der Darstellung zu einem ins Unendliche sich entwickelnden Leben — in einem Zeitflusse werden läßt, der kein Ende hat? Von allem, was Kant und Fichte behauptet, ist das Wahrste ohne Zweifel, daß die Zeit eine durchaus bloß subjektive Vorstellungsweise ist, der nichts wirklich Stattfindendes, auch nicht einmal in den Dingen, entsprechen kann. Hier wird aber die Darstellung des göttlichen Lebens selbst unmittelbar mit dem Ens imaginationis einer endlosen Zeit behaftet gesetzt. Der Zauber der ersten drei Grundsätze ist mit dem vierten völlig aufgelöst, und wir eilen mit Fichte, dem es selbst hier nicht recht geheuer scheint, über diese Region hinweg, indem wir noch kurz anführen, wie er bald darauf, mit so wenigen Schritten als möglich, in das gewohnte Gleis einzulenken und bei sich selbst wieder einzukehren sucht. „Das göttliche Leben bleibt nämlich auch in der Darstellung Leben. Dieses lebendige Daseyn in der Erscheinung nennen wir das menschliche Geschlecht. Also allein das menschliche Geschlecht ist da.“ Die Leser erlassen uns ohne Zweifel, diese Sätze im Ernst zu beleuchten, besonders da schon die

Digitized by Google

frühere Recenſion das Treffende darüber geſagt hat. Wir begnügen uns mit der Bemerkung: wäre in Fichte ſelbſt die göttliche Idee lebendig geworden, ſo würde er nur Poſitives und außerdem nichts erblicken, alſo auch nichts ausſchließen, und ſchwerlich dieſe Ausbeugung verſucht haben, welche nur den alten Hochmuth wieder vor Augen bringt und die unbedingte Meinung von der unendlichen Erhabenheit dieſer Gattung, alſo nur das Schlechtere der vorigen Anſicht ohne das Beſſere, nämlich die Conſequenz.

So weit geht die poſitive Seite der Fichteſchen Speculation, welche handelt von dem, was da iſt; wir wenden uns zu der andern, welche handelt von dem, was da nicht iſt, aber doch da ſeyn muß, von der Natur; denn ſo widerſprechend müſſen wir Fichtes Begriff derſelben wiedergeben, wie ſogleich einleuchten wird. Nachdem ihr ſchon indirekt alles Daſeyn und Leben abgeſprochen war (denn der Menſch gehört nicht zu der Natur), ſo wird es jetzt einer eignen Kunſt bedürfen, ſie ſo weit herzuſtellen, als nöthig iſt, um ſie nur erklären zu können. Es geſchieht auf folgende Art. Das göttliche Leben iſt in ſeiner Darſtellung ein unendlich ſich fortentwickelndes. Damit (S. 30) aber ein Fortſchreiten möglich ſey, ſo muß eine Hemmung ſeyn; ſonſt würde das ganze vollendete Leben in Einem Schlag hervorbrechen; es iſt alſo eine Anhaltung nothwendig, und das Leben iſt in der Darſtellung in allen Zeitmomenten ſeines Daſeyns beſchränkt (wie es nur der Beſchränkung noch bedürfen mag, wo ſchon Zeitmomente ſind?), d. h. es iſt zum Theil nicht lebendig und noch nicht zum Leben hindurchgedrungen. Zuvörderſt iſt es hier mit aller Wiſſenſchaftlichkeit zu Ende. Es ſteht Fichten kein anderer Verbindungsbegriff als der menſchliche des Zwecks und Mittels zu Gebot; die Schranken ſind, damit die Entwickelung möglich ſey, ein Begriff, der hier nun vollends nicht anwendbar iſt, da der Begriff der Schranken überall nichts Poſitives involvirt. Aber man bemerke noch überdieß die Leichtigkeit dieſes Philoſophirens. Ganz geradezu ſagen: die Endlichkeit iſt, damit ſie ſey, würde freilich nichts geſagt ſcheinen. Ich muß demnach einen andern Ausdruck der Endlichkeit vorausſchicken, eine Umſchreibung, etwa die einer unendlichen, d. h. endloſen Fort-

Digitized by Google

entwicklung. Daß dieſe ſchon eben die Endlichkeit ſelbſt in ihrer dürftigſten Geſtalt iſt, werden die Zuhörer nicht gleich inne werden, oder vielmehr ich ſelbſt werde es nicht gewahr, und ſage nun herzhaft: damit die endloſe Entwickelung ſtattfinden könne, muß eine Hemmung ſeyn. Dieß heißt ebenſo viel als: die Würmer haben keine Augen, damit ſie blind ſeyen. — Führe nun Fichte von hier an fort und ſagte: da alſo das Leben in der Darſtellung in allen Zeitmomenten ſeines Daſeyns beſchränkt iſt, ſo iſt auch die Natur zum Theil nicht lebendig: ſo hinge dieß wenigſtens zuſammen, und ließe noch an der Natur etwas zu betrachten und zu erklären übrig. Aber nein, ſie iſt gar kein Leben; ſondern an dem ſo eben aufgeſtellten Begriff der Schranken, und bloß an dieſem, haben ſie (die Zuhörer) den Begriff der objektiven und materiellen Welt, oder der ſogenannten Natur (Fichte gönnt der armen auch das nicht einmal, ſo wenig es nach ſeiner Meinung iſt, nämlich Natur zu heißen). Dieſe ſogenannte Natur iſt nicht lebendig, wie die Vernunft und das menſchliche Geſchlecht, keiner unendlichen Fortentwicklung fähig (die Endloſigkeit der Entwicklung iſt alſo gar nur ein Vorzug der Vernunft), ſondern todt und ein ſtarres in ſich beſchloſſenes Daſeyn. Aber auch dieſes kann ſie nicht einmal ſeyn. Iſt nicht ein todtes Daſeyn an ſich ſchon und auch nach dem erſten der obigen Grundſätze der vollkommenſte Widerſpruch? Ferner, die Schranken ſind nur Schranken der Fortentwicklung, d. h. des ſich darſtellenden göttlichen Lebens: aber von dieſem göttlichen Leben, dem ſich darſtellenden, ſoll hier ganz abſtrahirt werden; die Natur iſt nicht jenes, das göttliche Leben, und die Schranke, ſondern ſie iſt die Schranke ganz allein und nichts als dieſe, und der Begriff von dieſer erſchöpft völlig auch den Begriff von jener. Was iſt denn nun eine Schranke ohne alles Reale, das ſich in ihr faßt? In der That ein völliges Nichts, nicht ein halbes, ſondern ein vollkommenes Non-ens. — Die Schranke, ſagt Fichte, oder ſogenannte Natur iſt abſolut todt, aber das Todte, heißt es S. 28, iſt weder, noch iſt es im eigentlichen Sinne des Worts da; wie kann alſo die Schranke, als ſolche, den Begriff von einer objektiven Welt geben? ſie iſt ebenſowenig der Begriff von etwas Objektivem als von etwas

Digitized by Google

Subjektivem, ſondern eben der Begriff von gar nichts; was völlig nichts iſt, kann auch nicht „durch das vernünftige Leben in ſeiner Entwicklung ſelber belebt werden“, nicht „Gegenſtand der Kraftäußerung deſſelben ſeyn.“ Möge uns der Verfaſſer das Problem auflöſen, wie auf etwas, das bloße Schranke iſt ohne alles Reale, gewirkt werden könne. Wir halten dieſes für ebenſo möglich, als daß man ſich an den Winkeln einer geometriſchen Figur den Kopf einſtoße: leugnen wir gleich nicht, daß, wenn dieſe Grundſätze etwa perſönlich gemeint ſeyn ſollten, Fichte freilich in der Natur ſeine Schranke fand, die ihm zuerſt, ganz durchſichtig, nicht erſchien, und von der er, nachdem ſie mehr Conſiſtenz für ihn gewonnen, offenbar nicht weiß, was er mit ihr beginnen ſoll.

Wir wollen kürzlich den Grund dieſer Verwirrung aufdecken. Daß nämlich die Natur eine objektive Welt ſey, daran, meint Fichte, iſt noch niemand eingefallen zu zweifeln, und das ſteht noch ebenſo feſt wie ſonſt, kann daher als allgemein angenommen vorausgeſetzt werden. Dennoch iſt es eben das Weſentliche der bewußten Philoſophie, die Natur nicht als eine objektive Welt zu ſehen, ja die objektive Welt als eine objektive überhaupt für ein bloßes Geſchöpf der Reflexion zu halten. Dieſe objektive Welt, welche Fichte im Sinne hat, iſt alſo nicht einmal ein todtes; ſie iſt gar nichts, leeres Geſpenſt. Fichte möchte ſie gerne vernichten, und doch zugleich auch erhalten, der moraliſchen Nutzanwendung zuliebe. Sie ſoll nur todt ſeyn, damit auf ſie gewirkt werden kann; daß ſie aber etwa ganz verſchwände, war keineswegs die Abſicht.

Nachdem nun der heilige Eifer und das Widerſtreben gegen die Natur den Verfaſſer etwas zu weit für ſeine eignen Zwecke geführt, ſo wird dennoch ſogar ihr Grund in Gott angegeben. Nämlich kraft der Selbſtdarſtellung Gottes muß die unendliche Fortentwicklung ſeyn; damit aber dieſe ſeyn kann, muß zugleich die Endlichkeit des menſchlichen Lebens ſeyn, demnach geht auch dieſe aus jener Sichdarſtellung des Abſoluten hervor, und die Natur hat freilich! auch ihren Grund in Gott. Wir bewundern zwar die genaue und gründliche Einſicht in den Hergang der Sache, können aber doch nicht faſſen, wie etwas, in deſſen Begriff gar nichts Poſitives enthalten iſt, aus Gott hervorgehen, oder

Digitized by Google

etwas, auf das der Begriff des Seyns überall nicht anwendbar ist, einen Grund, und zwar in Gott, haben könne. Ja, Fichte geht noch weiter: das Daseyn wird der Natur nun schon zugestanden, nur nicht „ein absolutes, d. h. ein solches, das um seiner selbst willen ist, sondern bloß ein solches, das Mittel, Bedingung eines andern ist, und immer mehr aufgehoben werden soll." — „Lassen Sie sich darum (wegen dieser ausnehmend gründlichen und bewiesenen Behauptungen) ja nicht blenden", fährt nun die Anrede an die Zuhörer fort, „oder irreführen durch eine Philosophie, welche sich selbst den Namen der Naturphilosophie beilegt" (einen schlimmern könnte ihr der ärgste Feind nicht geben), „und welche alle bisherige Philosophie dadurch zu übertreffen glaubt, daß sie die Natur zum Absoluten machen, zu vergöttern strebt." Wem, der von dem Ernst und der Tiefe der Philosophie je durchdrungen gewesen, mögen doch solche eitle Gedanken von Uebertreffen anderer beigehen, um sie entweder selbst zu hegen, oder anderen beizumessen? Was in der Philosophie nur übertrifft, ist insoweit nicht besser denn das übertroffen wird, und wird nothwendig selbst übertroffen. Wer möchte Zeit und Mühe anwenden, um zu dieser steten Abwechslung des Uebertreffens und Uebertroffenwerdens noch das Seinige beizutragen? Es gibt nicht bessere und schlechtere Philosophien; es giebt nur eine wahre, und es gibt nichtwahre; diese werden vor jener nicht übertroffen, denn sie stehen nicht auf der gleichen Linie mit ihr; und es gilt hier was Spinoza sagt: „Non dico, me optimam invenisse philosophiam, sed veram me intelligere scio." Was aber die Vergötterung der Natur betrifft, so ist diese beliebte Redensart selbst nur eine platte petitio principii, indem sie voraussetzt, wir anderen haben eben den populären Begriff der Natur, nach welchem sie eine Schranke unseres Lebens, ein Objekt unserer Thätigkeit ist. — Ohne ein Ungöttliches gibt es wohl keine Vergötterung. Fichte gebe uns nur erst aus seinem Vorrath etwas, das wir vergöttern könnten; bis jetzt aber halten wir fester als er an dem von ihm den Worten nach aufgestellten, aber in seinem Sinn nicht begriffenen Princip: Gott ist alles Seyn, und außer ihm ist kein Seyn. Nach diesem Princip ist auch alles, was in der Natur

Digitized by Google

Seyn ist, und soweit es nur Seyn ist, alles Positive mit Einem Worte, gleich dem Leben Gottes. Von dem Nichtseyn aber in ihr, das Fichte allein kennt, kann gar nicht die Rede seyn, eben weil es ein völliges Nichtseyn ist; am wenigsten kann davon geredet werden, als von etwas, das belebt, und sonach, da alles Leben gleich ist dem göttlichen Leben, recht eigentlich vergöttert werden soll. Es folgt auf die obige Stelle eine fast andächtige Sentenz, von der wir annehmen müssen, daß sie der Verfasser selbst nicht ohne ein angenehmes Erröthen habe vorbringen können, die aber wir übergehen, da sie die erste Recension bereits ausgezogen hat. Interessanter ist uns, eine Aeußerung der letzten zu berühren, da sie uns Veranlassung gibt, uns über einen Hauptpunkt deutlicher auszusprechen. Auch der Recensent „hält die Sache der Naturphilosophie nicht für die beste, er hält diese vielmehr für einen Vorgriff in eine höhere Sphäre des Lebens, der aber nothwendig mißlingen mußte.“ Mit anderen, nämlich Shakespears Worten, heißt dieß also: In einer bessern Welt wie diese wünsch' ich mir mehr von Eurem werthen Umgang. Wer darf nun aber sagen, daß es einen Vorgriff der Art gibt, wer sagen, daß etwas nicht Philosophie, aber wohl was Besseres als Philosophie sey? Ist irgend etwas zu gut für Philosophie, und hat nicht die Armuth des bisherigen Philosophirens eben in der Meinung ihren Grund, die Philosophie in etwas Geringerem als eben jenem Besseren zu suchen, und müßte sie nicht in diesem gesucht werden, gesetzt auch, daß der erste Versuch sie darin zu finden wirklich mißlungen wäre? Wenn nun die längst ersehnte und geweissagte Vollendung eben darin bestehen müßte, das sonst für unzugänglich Gehaltene und nach jeder andern Ansicht als der einer Naturphilosophie in der That Transscendente — dieses eben in der Wirklichkeit darzustellen? Das alles, was die Vernunft von dem Wesen Gottes erkennt, erfüllt die Sphäre der wirklichen Welt und ist das Positive an ihr: wer dieß Positive erblickt, dem bleibt das andere nicht einmal als Schranke zurück. Diese Darstellung des Lebens Gottes nicht außer und über der Natur, sondern in der Natur, als eines wirklichen und gegenwärtigen, aber immer göttlichen Lebens ist ohne Zweifel die letzte

Digitized by Google

Syntheſe des Idealen mit dem Realen, des Erkennens mit dem Seyn, und daher auch die letzte Syntheſe der Wiſſenſchaft ſelbſt. Was hilft z. B. Fichten der Schein der erſten Sätze von der göttlichen Idee und dem göttlichen Leben, die ihm alle durch die Folge tranſcendent werden, da ihm Gott abermals ein Weſen außer und über der Natur iſt, welcher er erſt ein Daſeyn gibt, indem er es ihr zu nehmen meint. Der Kriticismus und ſein eignes früheres und beſſeres Syſtem ſchreien gegen ihn. Was übrigens jener Recenſent als Grund des nothwendigen Mißlingens jenes Vorgriffs hinzuſetzt, „weil nämlich das Daſeyende innerhalb dieſer Weiſe des Daſeyns die Geneſis deſſelben unmöglich wiederholen oder nachconſtruiren könne“, darin, wenn wir anders ſeinen Sinn gefaßt haben, würden wir eher Fichten als ihn zu hören glauben. Denn nicht das Daſeyende ſoll oder kann das Daſeyn begreifen; ſondern das ewige Daſeyn ſelbſt hat ſich ſelbſt in der Vernunft und der wahren Erkenntniß.

Nach Fichten kann der Menſch jene oben auseinandergeſetzten Vortrefflichkeiten nun allerdings einſehen in Anſehung des Daß, aber nicht in Anſehung des Wie (S. 33). Nach einer früheren Stelle aber „iſt die philoſophiſche Erkenntniß durch das Daß nicht befriedigt, die Philoſophie fragt nicht nur weiter nach dem Wie, ſondern ſie fragt ſtreng genommen allein nach dem Wie“ (S. 13). So iſt denn alſo auch jene erſte Erkenntniß vom Herausgehen Gottes aus ſich ſelbſt und ſeiner Darſtellung in der Welt nicht eine philoſophiſche, und Fichte rühme ſich nicht derſelben als einer philoſophiſchen, ſondern bekenne ſein Nichtwiſſen. — Es möchte hier, wie mehrmals, dem Leſer der Zweifel entſtehen, ob es möglich ſey, daß ſolcher Unzuſammenhang, ſolches undeutliches und ſich ſelbſt widerſprechendes Hin- und Herreden in einer Schrift von Fichte angetroffen werde. Wir erklären ausdrücklich, daß es ſo ſey, und daß jeder Leſer von der Richtigkeit und der wörtlichen Treue unſerer Darſtellung ſich durch die eigne Anſicht überzeugen möge. Fichte fordert zu der Einſicht des Wie das Begreifen aller Theile des Zeitlebens in vollendeter Auffaſſung (alſo wahrſcheinlich Einſichten, dergleichen ſonſt an ihn gefordert wurden, z. B. daß ein großer Redner Cicero,

Digitized by Google

oder ein großer König Cyrus habe existiren müssen); zum Schluß wird auch versichert, die bewußte Philosophie gebe sich den Schein, eben solche Einsichten zu besitzen, „das ganze menschliche Leben im Begriffe auflösen und die Erfahrung ersetzen zu können." Es muß sonderbar auffallen, eben Fichten sich zum Schutzherrn der Erfahrung aufwerfen und die sonst verschmähte Verbindung nun — gegen die Naturphilosophie suchen zu sehen; um so mehr, da auch diese Schrift gleichen Mangel an Anschauung und Armuth an wirklicher Erfahrung beurkundet wie die früheren Schriften des Verfassers — da es ihm indeß an aller Idee fehlt von der Bedeutung, welche Religion und Offenbarung für jene Philosophie haben, so müssen wir auch diese unverständige Aeußerung wie die frühere für verzeihlich ansehen.

Von hier an, nach glücklich abgethaner Natur und Naturphilosophie, fließt dann die Rede ungehindert und ungehemmt ihrem gewohnten Bett zu, und ergießt sich über das Sittenwesen und die Pflicht auf die allen bekannte Weise.

Was soll man nun von dem Ganzen denken und was mit der äußersten Billigkeit dazu sagen? Es ist allerdings schwer bei den Wendungen und Krümmungen, welche der innere Zwiespalt und die Sorge für das eigne Ich im Kampfe gegen die andringende Wahrheit erzeugen, die bestimmte Gestalt zu ergreifen und deutlich hinzustellen, aber sie ist dennoch zu fassen und kann sich nicht verbergen, so sehr sie es möchte. — Niemand kann wohl anstehen, die ersten Grundsätze für einen fremdartigen, dem schon stehenden Gebäude anderwärts her gesuchten und aufgesetzten Kranz anzusehen, wie wenn jemand dem altdorischen Säulenstamm das Haupt mit Akanthusblättern korinthischer Ordnung umlauben wollte, ut nec pes nec caput uni reddatur formae. Fichte hat die Subjekt-Objektivirung des Absoluten aufgenommen als Selbstdarstellung, unmittelbar gleich mit dem Mißverstand eines Herausgehens aus sich selbst behaftet. Dabei ist ein Gefühl nicht zu verkennen von dem Nichtigen in seinem früheren Thun. Beweise davon sind insbesondere seine Aeußerungen von der Moral, daß sie nämlich als befehlend das Rechte nur vor einem niederen Standpunkt der Einsicht

Digitized by Google

möglich sey, daß sie bisher nichts Positives gelehrt habe, sondern eben nur, was zu unterlassen sey. Andere solche Anzeigen sind die schon erwähnten, in der Schrift selbst mehrmals wiederholten Erklärungen, was der Mensch für sich thue, sey nichtig (erscheint ihm nun gleich das Göttliche nur als fremde Gewalt), und dergleichen mehr.

Was ist es denn nun, das ihn dessen ungeachtet unwiderstehlich selbst zurückzieht in den Tod, — in das eintönigste und unlebendigste Moralisiren, in dem der Regent und der Studirende sammt dem akademischen Lehrer und dem Schriftsteller gleich allgemeinen Bescheid erhalten, ja die göttliche Idee selbst durch den unmäßigen Gebrauch, der in der Freude des neugewonnenen Ausdrucks von ihr gemacht wird, zu einem wahren moralischen Universal- und endlich gar zu einem Hausmittel herabgewürdigt wird, dadurch der Studirende zum Fleiß und allen übrigen Tugenden des akademischen Lebens ermuntert werden soll? Was ist der Grund, daß ihm die göttliche Idee in der Folge der Darstellung offenbar zur bloßen Redensart wird, daß er auch jetzt Gottes nur zum Ende seines Philosophirens bedarf, wie S. 169 deutlich zu lesen ist: „daß ein Gott ist, leuchtet dem nur ein wenig ernsthaften Nachdenken über die Sinnenwelt ohne Schwierigkeit ein, man muß (muß) zuletzt doch (!) damit enden, demjenigen Daseyn, was immer nur in einem anderen Daseyn gegründet ist, ein Daseyn zu Grunde zu legen, welches (Daseyn?) den Grund seines Daseyns in sich selbst habe.“ Beweiset diese Stelle nicht, daß Fichte das Göttliche sich nur auf dogmatische Weise aneignen kann, und daß es nur Feigheit ist, welche ihn die vorige Natur zu verleugnen und jenes sich dennoch anzueignen treibt? Was ist von dem allem der letzte Grund, so wie von seiner entschiedenen Unfähigkeit die Idee der Naturphilosophie zu fassen? Denn wir sind fest überzeugt, daß er ihr keinen andern Sinn zuschreibt, als der ihm wirklich allein zugänglich ist; wir trauen ihm nicht den kräftigen Eigendünkel zu, bei sich selbst zu meinen: wenn nur ich, Fichte, es sage, daß sie das Todte vergöttert, so ist mein Wort genug; wir wollen auch nicht anwenden auf ihn, was er von Menschen einer gewissen Art sagt, daß sie schmähen auf die wahre und erste Geburtsstätte einer

Digitized by Google

wissenschaftlichen Wahrheit, damit Unbefangene ja nicht auf den Gedanken kommen dort nachzusuchen; vielmehr glauben wir mit der größten Wahrscheinlichkeit anzunehmen: er lebe wirklich der seligen Meinung, daß es mit der Naturphilosophie keine andere als diese leichte Bewandtniß habe, und daß der Irrthum derselben sich jedem Kinde begreiflich machen lasse.

Was ist denn nun davon so wie von dem Uebrigen der Grund? — Es ist das absolute Bedürfniß einer endlichen Welt, das ihn noch immer befängt, die Nothwendigkeit, in der er auch jetzt noch ist, ein Objekt zu haben, nicht eins mit dem Ganzen, sondern für sich zu seyn. Wir müssen es für eitel Schein erklären, wenn er die Lebendigkeit des Seyns begriffen haben will: eitel Rede, wenn er die Natur zu vernichten sich anstellt. Er will sie nur nicht als lebendig haben, aber als todt will er sie allerdings haben, als etwas, darauf er einwirken, das er bearbeiten und mit Füßen treten kann. Verschwände ihm die objektive Welt als objektive, so verschwände er sich selbst als Subjekt; und ist jene nicht todt, so ist er nach seiner Meinung nicht lebendig. Eher verfällt er selbst in den grassesten Dogmatismus, als er von diesem Gegensatze abließe. Wenn man ihn reden hört, so weiß man nicht, hat er sich mehr über die Härte der Natur, oder diese mehr über die seinige zu beklagen. Sie drückt ihn, stößt ihn, nagt ihn allerwärts an, bedroht und beschränkt immerfort sein Leben (S. 44); das vergilt er ihr aber auch reichlich; denn was ist am Ende die Essenz seiner ganzen Meinung von der Natur? Es ist die, daß die Natur gebraucht, benutzt werden soll, und daß sie zu nichts weiter da ist, als gebraucht zu werden; sein Princip, wonach er die Natur ansieht, ist das ökonomisch-teleologische Princip. „So mußte es seyn, sagt er, (nämlich so mußte uns die Natur einengen), damit das menschliche Leben durch eigne Freiheit die Freiheit gewinne. Dazu ist nun nöthig, daß man die Naturkräfte menschlichen Zwecken unterwerfe.“ Leider ist dieß bis jetzt bloß mit den mechanisch-wirkenden gelungen; der lebendigen Kraft der Natur hat noch kein Mensch Zaum und Gebiß angelegt, und wenn Fichte an einer andern Stelle (S. 29) sagt, die Natur soll durch das vernünftige

Digitized by Google

Leben in ſeiner Entwicklung ſelber belebt werden, ſo iſt auch davon das gerade Gegentheil der Fall, denn ſoweit nur immer die Natur menſchlichen Zwecken dient, wird ſie getödtet. Wenn Herr Fichte vor ſeinen Wagen 6 Pferde ſpannen läßt, und „zufährt, als hätte er 24 Beine", hat er etwa dieſe 24 Beine durch ſeinen vernünftigen Vorſatz belebt, hat er nicht vielmehr ihre natürliche Lebendigkeit eingeſchränkt? und ſo er ſich einen Tiſch oder Stuhl machen läßt, oder eine Feder ſchneidet, ſo iſt dieß, ob er gleich darauf und damit ſeine Naturbelebenden Werke ſchreibt, ſtets nur eine Tödtung, aber keineswegs eine Belebung. Man geräth immer mehr auf die Vermuthung, daß es ihm ſelbſt von allem anderen in der Natur als dem bloß Mechaniſchen ſogar an der Kenntniß und Anſchauung gebricht. — Damit man aber jenes vermöge, alſo um dieſes trefflichen Zwecks des menſchlichen Nutzens willen, nicht etwa, weil denn doch auch in der Natur „ſich die Majeſtät Gottes am impoſanteſten offenbart" (was in einer Fichteſchen Schrift doch offenbar nur eine rhetoriſche Blume iſt, die ſich dahin verirrt hat); um dieſes Zweckes willen — hört es Forſcher und Prieſter der Natur! — „muß man die Geſetze, nach denen dieſe Kräfte wirken, erkennen, und muß im voraus ihre Kraftäußerungen zu berechnen im Stande ſeyn". — Aber „noch überdieß nicht bloß nützlich und brauchbar ſoll die Natur dem Menſchen ſeyn" (wirthſchaftliche Anſicht); „ſie ſoll zugleich anſtändig ihn umgeben", d. h. ſie ſoll (wie kann man es anders denken?) zu ſchönen Gärten und Wohnungen, anſtändigen Mobilien und anderem Zierrath umgeſchaffen werden (Fichtes äſthetiſche Anſicht der Natur). Der philoſophiſche Neſtor erinnert uns hier ganz unwillkürlich an einen andern Neſtor, den im Prinz Zerbino. Dieſer, da er aus dem Hain der Poeſie höchſt übellaunig zurückkommt, wo der Wald, die Blumen, die Lüfte geſprochen hatten, und ihm von der wunderlichen Natur ganz kraus im Kopfe geworden war, freut ſich über alle Maßen, als er den Tiſch, den Stuhl und die übrigen Mobilien ſprechen hört, denn es ſind doch keine Bäume und Blumen, ſondern durch das vernünftige Leben ſelbſt belebte Naturdinge, die ſich freuen, nützliche Bequemlichkeiten zu ſeyn, nicht mehr als elende grüne Bäume draußen zu

Digitized by Google

ſtehen und im Winde zu rauſchen, was doch keinem vernünftigen Weſen frommte.

Wir müſſen es ſagen: der Grund der geiſtigen Gemeinheit aller Art iſt ſelbſt der Mangel jener Anſchauung, dadurch uns die Natur als ſelbſtlebendig erſcheint; ja dieſer Mangel führt früher oder ſpäter den völligen, durch keine Künſte weiter zu bemäntelnden Geiſtestod herbei. Es liegt in ihm etwas Unheilbares (wir erkennen es gern); denn alle Heilkraft iſt nur in der Natur. Dieſe allein iſt das wahre Gegengift der Abſtraktion. Sie iſt der ewigfriſche Quell der Begeiſterung und einer immer wiedergeſchehenden Verjüngung. — In Naturen ohne andere hervorſtechende Eigenſchaften bringt dieſer Mangel jene Stumpfheit und Lebloſigkeit des ganzen Gemüths und Geiſtes hervor, welche das Erbtheil der ſocial-verdorbenen Menſchen iſt, und, wo zugleich das ſittliche Gefühl kränkelt, jenes Mißbehagen, ſo oft ſie gezwungen werden ſollen, einen Gegenſtand der Natur, wie er iſt, zu betrachten. Was kann er in Naturen, die wenigſtens mit Kraft auf ihre eigne Individualität zurückgehen und nach innen gekehrt ſind, hervorbringen? In der That nichts anderes als ein das Leben untergrabendes und aushöhlendes Moraliſiren der ganzen Welt, einen wahren Abſcheu gegen alle Natur und Lebendigkeit außer im Subjekt, ein rohes Anpreiſen der Sittlichkeit und der Sittenlehre als des einzig Reellen im Leben und in der Wiſſenſchaft. Ein rohes; denn wo ſollte es Maß und Bildung finden, da ihren allein in der Willkür ſich gefallenden Gedanken die Milde, das Schaffen von innen, der ſtille Gang und die ewig gleiche Ordnung der Natur ein Gräuel iſt? — Wer es auf dem wiſſenſchaftlichen Wege ernſtlich verſucht mit dieſer Durchführung der Moral ohne alle Einheit mit der Natur, wird eher und leichter gewahr, wie wenig ſie ihm gewähre, und ſogar in Fichte iſt dieſes Gewahrwerden nicht ganz zu verkennen. Es iſt klar, und er ſelbſt ſieht es, daß jene Sittenlehre zwiſchen dem Gedanken und dem Leben eine unendliche Kluft übrig läßt, daß ſie den zu Bildenden nur das Nichthandeln lehrt, indeß Natur und Welt ihn zum Handeln drängt, und fordert, daß, wie jene ſelbſt immer in concreto handelt, ebenſo auch

Digitized by Google

er in jedem einzelnen Falle das Wahre, das Treffende, das Einzige thue. Was kann aber von einer Sittenlehre erwartet werden, in der, wie bis jetzt in allen, sey es gleich unter anderen Namen, Collisionen der Pflichten stattfinden? — Vollends eine solche moralische Ansicht zum Werkzeuge der Polemik gegen das Höhere brauchen, ist in der Poesie und der Kunst zwar längst für das erkannt, was es ist; in der Wissenschaft allein sollt' es noch gelten? Zwar trefflich behagt es dem Volk, das immer die Moral vor Augen haben muß, eben weil es Volk ist, und trefflich dient es, der verhaßten Lehre einen bösen Leumund bei eben diesem Volke zu machen. Es verhält sich mit der Sittlichkeit in dem Sinn, wie sie in jenen Anpreisungen doch eigentlich verstanden wird, wie mit der Correktheit des Styls; man fordert diese, ja man setzt sie voraus als die conditio sine qua non eines trefflichen Werks, aber wie diese nicht hinreicht, auch nur den Schein eines Kunstwerks hervorzubringen, so jene auch nicht ein wahrhaft schönes und göttliches Leben. Wer wird, sagt Plato, schönen und guten Männern Gesetze geben wollen, die Wahrheit zu reden, Verträge heilig zu halten, andere nicht zu übervortheilen? — Es liegt unendlich viel außer und über den Grenzen dieser Moral, nicht allein alles, was freies Leben ist in Natur und Kunst, sondern ebenso auch die Göttlichkeit der Gesinnung selbst, welche unsere Erlösung ist vom Gesetz und die Versöhnung mit dem Göttlichen, da wir zuvor ihm Unterworfene waren. — Nicht alle sind ohne Zweifel dieser Ansicht fähig, welche ewig zu den Mysterien der höheren Menschheit gehören mag. Aber zu eben diesen gehören auch die Wissenschaft, die Poesie und die Kunst. In diese sollen also die Malvolios nicht einbrechen, die da vermeinen, weil sie tugendhaft seyen, soll es in der Welt keine Schönheit mehr geben, keine Trefflichkeit der Natur, keine Lebendigkeit außer ihnen und ihresgleichen; und wenn auch ein übrigens wissenschaftlicher Mann durch einen unvertilgbar gemeinen Grundton seiner Natur ihnen gleich wird, so kann man es nicht anders als beklagen.

F. W. J. S.

Digitized by Google

Die Abſicht dieſer Schrift, wie ſchon der Titel andeutet, iſt keineswegs eine vergleichende Zuſammenſtellung der Naturphiloſophie mit der urſprünglichen Wiſſenſchaftslehre. Findet zwiſchen beiden irgend ein Verhältniß ſtatt, ſo iſt dieſes für jeden, der deutſche Bücher leſen und philoſophiſche verſtehen kann, ſeit geraumer Zeit klar und entſchieden, und es iſt nicht die Art des Verfaſſers, auf ſeinem Wege zurückzugehen und das bereits Geſchehene nochmals zu thun.

Der gegenwärtige Zweck erfordert nur zu erwähnen, daß das Urtheil in dieſer Sache lediglich darauf beruhte, daß Hr. Fichte gelehrt und behauptet hatte: es ſey eine Erkenntniß des An-ſich oder Abſoluten für den Menſchen ewig unmöglich; wir können nur von unſerm Wiſſen wiſſen, nur von dieſem als dem unſrigen ausgehen, und ebenſo nur in demſelben verbleiben; die Natur ſey eine leere Objektivität, bloße Sinnenwelt; ſie beſtehe allein in Affektionen unſeres Ich, beruhe auf unbegreiflichen Schranken, in die ſich dieſes eingeſchloſſen fühlt, ſie ſey weſentlich vernunftlos, unheilig, ungöttlich; allenthalben endlich und durchaus todt; die Baſis aller Realität, aller Erkenntniß ſey die perſönliche Freiheit des Menſchen; das Göttliche könne nur geglaubt, nicht erkannt werden; auch dieſer Glaube ſey bloß moraliſcher Art, und ſo er mehr enthalte, als aus dem Moralbegriff gefolgert werden könne, ſey er ungereimt, abgöttiſch: die übrigen hieraus von ſelbſt folgenden Sätze auszuzeichnen, können wir uns wohl überheben.

Digitized by Google

Es ſtand nicht in Herrn Fichtes Wahl, dieſe Sätze als die ſeinigen anzuerkennen oder zu verleugnen. Theils ließen ſie ſich durch ſeine ſämmtlichen Schriften belegen und in ihnen wörtlich nachweiſen; theils hatte er ſie noch eben mit ſolcher Zuverſichtlichkeit behauptet und war ihrer in ſeinem Wiſſen ſo gewiß geweſen, daß er daran wohl kaum denken konnte, ſich ſogleich von ihnen loszuſagen.

Wollte er nun weiter reden, ſo war er in dem Fall, entweder den Irrthum derſelben als ſolchen zuzugeben, oder ihn ehrlich und tapfer gegen jedermänniglich zu vertheidigen. Das Letzte konnte, das Erſte wollte er nicht. — Es blieb alſo nur das Schweigen.

Sonſt hatte Hr. Fichte, und, wie man wohl zugeſtehen kann, meiſtentheils mit gutem Fug und Recht die Antwort in Bereitſchaft, daß man ihn nicht verſtanden, ſeinen Geiſt nur nicht durchdrungen habe. Gegen Menſchen, deren Denkkraft in einem offenkundigen Mißverhältniß zu der des Herrn Fichte ſtand, und denen nicht ſelten ſogar die erſte Idee der Philoſophie abging, mochte die bloße Verſicherung hinreichen. Gegenüber von dem Verfaſſer der Charakteriſtik, welche im kritiſchen Journal der Philoſophie Bd. II, Hft. I vom Fichteſchen Syſteme gegeben wurde, war dieſe Einrede, wenn ſie nicht durch eine beſtimmte und überzeugende Nachweiſung des Nichtverſtehens unterſtützt war, als eine ſchlechte Ausflucht anzuſehen, und verdiente, je nach dem Grade des Ernſtes, mit dem ſie vorgebracht wurde, mit Lächeln oder mit Spott empfangen, auf jeden Fall aber ohne weiteres abgewieſen zu werden. Daß ihn ſeine vormaligen Gegner nicht verſtanden, war glaublich, denn ſie fanden insgeſammt, daß Herr Fichte transſcendent und zu metaphyſiſch ſey, indeß er mit allem Eifer bemüht war, ſie vom Gegentheil zu überführen und ihnen die Plauheit ſeiner Philoſophie begreiflich zu machen. Wir geſtanden ihm die letzte zu, und der Streit (wenn es einen gab) nahm nun die entgegengeſetzte Wendung. Da Hr. Fichte außerdem hoffte, durch ſeinen Sonnenklaren Bericht das ganze Publikum, d. h. Kluge und Dumme ohne Unterſchied, zum Verſtehen zu zwingen, ſo konnten wir annehmen, daß dieſer Unterricht nicht gerade an uns werde verloren gegangen ſeyn. Es iſt auch nicht abzuſehen,

Digitized by Google

was in Sätzen, wie die oben ausgezeichneten, noch für ein besonderer Geist verborgen seyn, oder wie man sie sollte mißdeuten können.

Ob man einen philosophischen Schriftsteller verstanden habe oder nicht, darüber muß unter den gegebenen Bedingungen ein jeder mit sich selbst völlig ins Reine kommen können. Es gibt in dieser Sache eine Gewißheit, die allen Zweifel niederschlagen darf, und welche ich mit Erlaubniß der Leser an dem gegenwärtigen Falle erläutern will. Es war nämlich allerdings eine Zeit, in welcher ich selbst Herrn Fichte nicht ganz zu verstehen glaubte, obgleich er dieß selbst meinte und in allewege rühmte; es war die Zeit, wo ich etwas Höheres und Tieferes in seiner Lehre suchte, als ich doch in der That finden konnte. Wirklich gehörte nicht weniger dazu als die ganze Reihe seiner letzten Schriften, die über den angeblichen Atheismus, die Bestimmung des Menschen, der Sonnenklare Bericht, um die Ueberzeugung in mir hervorzubringen, daß ich ihn vollkommen verstanden, und daß diese Selbstgenügsamkeit nicht mehr verberge, als sie darstelle. Nun ich die Leerheit mir deutlich gemacht hatte, fing das Nichtverstehen auf Herrn Fichtes Seite an und dauert bis zur Stunde fort. Ich mußte ihn wohl verstanden haben, und weit besser als er selbst dachte, da ich noch über ihn hinaus verstanden, und er Sätze, welche die Naturphilosophie bereits im J. 1801 in wissenschaftlichem Zusammenhang aufstellte, zuerst im J. 1806 einzeln an sich gebracht hat. Dagegen ist er den Beweis, daß er von uns nicht verstanden worden, bis jetzt schuldig geblieben, und wird ihn auch wohl schuldig bleiben. Die kleine Scham, früheren Aeußerungen dadurch zu widersprechen, wollten wir ihm nach dem oben Gesagten gern erlassen.

Es hatte also bei dem Schweigen sein Bewenden, welches zugleich mehrere Vortheile gewährte. Es überhob der Mühe, dem angeblich mißverstandenen nun das richtig verstandene, alle Mißdeutungen aufhebende System entgegenzustellen, womit man sich zur damaligen Zeit nur noch weiter zu verfangen und noch tiefer hineinzureden Gefahr lief. Konnte doch hier und da noch ein Gutmüthiger seyn, der das Schweigen als edle Verachtung auslegte (wenn gleich sonst Herrn Fichten der

Digitized by Google

ſchlechteſte Gegner nicht zu gering erſchien, um ihn zu belehren); oder als eine fruchtbare und furchtbare Gewitterſtille, von der man unmöglich vorausſehen konnte, daß ſie ſich in ſo ſanften Regen, wie jetzt im ſeligen Leben, auflöſen würde. Hauptſächlich aber ließ ſich erwarten, daß, während eine höhere Anſicht der Philoſophie als einer Wiſſenſchaft des Göttlichen und einer Betrachtung der Welt aus dem Standpunkte dieſes Göttlichen immer weiter ausgebildet wurde, der frühere Stand der Sachen in eine glückliche Vergeſſenheit ſinken würde, ſo daß man Mühe hätte, das Publikum zur Erinnerung deſſen zu bringen, was Hr. Fichte vor dieſem gelehrt und behauptet. In der That waren viele lebendigere Ideen bereits eine Art von Gemeingut geworden, das jeder, der Kraft und Lebendigkeit dazu in ſich trug, an ſich bringen mochte.

Nun, nachdem dies ſo weit gediehen und jene Grundidee der Philoſophie gegen die große Maſſe des Zeitalters und den Anbau Fichteſcher Verhärtung in den Geiſtern und Gemüthern deſſelben ſo weit durchgeſetzt worden, daß wenigſtens von der wiſſenſchaftlichen Seite nichts Erhebliches dagegen vorzubringen bleibt, jetzt kommt Hr. Fichte, tanquam re bene gesta, und als ob nichts vorgefallen wäre, um ruhigen Beſitz von einem Theil des neuen Reichs der Wahrheit zu nehmen, der Erſte dies aufgehende Licht der Religion zu begrüßen und das gemiſchte Publikum mit der Verkündigung deſſelben zu überraſchen: des beſten Willens, großherzig zu erndten, das er nicht geſäet, und zu verarbeiten, was er nicht gepflanzet hat. So viel nur immer von den religiöſen und ſittlichen Ideen der höheren Anſicht fähig war von ihm ſelbſt an ſich gebracht und volksmäßig mitgetheilt zu werden, hebt er kunſtreich heraus und flicht es zu einem duftenden Kranze, die eigne Stirn damit zu bekränzen, und auf daß an der Urſprünglichkeit des Schmucks ja kein Menſch Zweifel trage, werden die Naturphiloſophen aufs tiefſte herabgeſetzt und aufs kräftigſte geſchmäht.[1]

[1] Es bedarf kaum der Erinnerung, daß wir uns hier auf die drei Schriften: Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, Vorleſungen über das Weſen des

Digitized by Google

Ein Hauptſatz der Fichteſchen Lehre, nicht nur ein im Vorbeigehen hingeworfener Gedanke, ſondern eine Grundlehre war bekanntlich die: daß der Begriff des Seyns ein bloß negativer ſey, indem er nur die abſolute Verneinung von Thätigkeit ausdrücke; deßgleichen daß er von Gott und göttlichen Dingen völlig verbannt werden müſſe. Nun tritt Hr. Fichte herzhaft hin und ſpricht: Alles Seyn iſt lebendig, und es gibt kein anderes Seyn als das Leben. Das Abſolute, oder Gott iſt ſelbſt das Leben. Gott iſt alles Seyn, und außer ihm kein Seyn (E. 2te Vorl.). Sonſt lehrte er: In Anſehung des Abſoluten oder An-ſich beſteht ein ewiger Widerſpruch, denn es ſoll etwas für das Ich, und folglich in ihm, und doch zugleich nicht im Ich, ſondern außer ihm ſeyn; ſonſt wäre es kein An-ſich. Dieß iſt der nie zu durchbrechende Cirkel, deſſen Entdeckung das Verdienſt der Wiſſenſchaftslehre iſt, und in welchem alle endlichen Naturen unrettbar befangen und ewig eingeſchloſſen ſind. (Grundlage der Wiſſenſchaftslehre, praktiſcher Theil S. 270). Nun aber vernehmen wir: „Es iſt zwiſchen dem Abſoluten oder Gott und dem Wiſſen in ſeiner tiefſten Lebenswurzel keine Trennung, ſondern beide gehen ineinander auf“ (ſ. L. S. 88). Hr. Fichte hatte ſeine ganze Philoſophie zu Stande gebracht und vielfach dargeſtellt, ohne daß er nöthig gefunden, von Gott oder göttlichen Dingen die geringſte Erwähnung zu thun, bis er im Jahr 1798 die Reſultate ſeines Philoſophirens über dieſen Gegenſtand mittheilte, und auch da nur, weil zu beſorgen war, daß ein vorlauter Schriftſteller einen Theil der Entdeckung vorwegnehmen möchte. (Ueber den Grund unſres Glaubens an eine göttliche Weltregierung, Philoſ. J. 1798, 1. Heft, S. 1, 2). Nunmehr aber ſoll alles Philoſophiren beginnen von der göttlichen Idee, und die Liebe, mit der dieſe Idee ſich ſelbſt in dem Individuum umfaßt, der Grund und Anfang ſeyn aller Wiſſenſchaft. Sonſt (man ſehe ebendaſelbſt) wußte der Philoſoph zu gut, daß nur eine verirrte

Gelehrten, und die Anweiſung zum ſeligen Leben beziehen. Die angegebene Ordnung iſt zugleich die der Entſtehung dieſer Schriften; wir werden in der Folge die erſte derſelben, der Kürze wegen, durch Gr., die zweite durch E. B., die dritte durch ſ. L. bezeichnen.

Digitized by Google

Philoſophie, in der Verlegenheit etwas zu erklären, deſſen Daſeyn ſie nicht leugnen kann, von der Sinnenwelt auf einen Gott ſchließt: dieſer Schluß aber iſt Aberglaube und gibt zum Produkt Götzendienſt u. ſ. w. Jetzt iſt dieſer Schluß ganz behende und unverfänglich geworden. Denn „daß ein Gott iſt, leuchtet dem nur ein wenig ernſthaften Nachdenken über die Sinnenwelt ohne Schwierigkeit ein"; man muß (muß) zuletzt doch! damit enden, demjenigen Daſeyn, das immer nur in einem andern Daſeyn gegründet iſt, ein Daſeyn zu Grunde zu legen, welches (Daſeyn?) den Grund ſeines Daſeyns in ſich ſelbſt habe (E. B. S. 169).

Nicht daß Hr. Fichte dieſe oder jene Sätze aufſtellt, ſondern daß Er überhaupt in dieſer Region angetroffen wird, iſt das Verwunderſame. Wir hatten ihm nachgewieſen, daß er das eigentliche Princip der Sünde, die Ichheit, zum Princip der Philoſophie gemacht (Philoſophie und Religion S. 42 [VI, S. 43] u. f.); nun erklärt er eben dieſes Zeitalter für das Zeitalter der vollendeten Sündhaftigkeit. Es war gezeigt worden, daß die ganze Fichteſche Philoſophie ein in Reflexionsaberglauben verhärteter und in formeller Wiſſenſchaft erſtarrter Verſtand ſey (Krit. J. a. a. O.). Jetzt ſpricht er von Liebe und vom Apoſtel Johannes, und die in Gott ſich ſelbſt vernichtende Reflexion iſt das Höchſte. Den auffallendſten Gegenſatz bildet die einſt alle Religion verſchlingende Moral mit der jetzt durch eben dieſe Religion tief erniedrigten Sittenlehre. Jeder Glaube an ein Göttliches, der mehr enthielt als den Begriff der moraliſchen Weltordnung, war ihm ein Gräuel, eines vernünftigen Weſens höchſt unwürdig, höchſt verdächtig (Worte des Philoſ. Journals von 1798, 8. Heft, S. 379). Ebenſo war alle Trefflichkeit, Schönheit und Seligkeit menſchlicher Natur völlig erſchöpft in der Pflichtmäßigkeit und Sittlichkeit, ja dieſe war das einzig Reale der Welt und des Menſchen. Nun wie anders! „Nur nachdem der Glaube, d. h. das klare und lebendige Denken, aus der Welt verſchwunden, hat man die Bedingung des ſeligen Lebens in die Tugend geſetzt und ſo auf wildem Holz edle Früchte geſucht" (ſ. L. S. 23). Wer aber hat eifriger dieſem wilden Holze — wahrlich nicht der Tugend, welche die

Digitized by Google

Trefflichkeit selbst ist, sondern der bloßen Pflichtmäßigkeit — alle Seligkeit und Schönheit menschlicher Natur einzuimpfen gesucht als eben Herr Fichte? Kann man auch Feigen lesen von den Dornen und Trauben von den Disteln? ist die Frage, die sich jedem Unterrichteten bei Lesung der neuesten unter den drei Schriften aufdrängt.[1]

Vermag die Unterscheidung von Buchstaben und Geist auch diesen harten Zwist zu schlichten? Nun das müßte ein seltsamer störrischer, ja närrischer Leib seyn, der, wenn die Seele himmlische Heiterkeit genießt, weinet, und lacht, wenn sie zum Sterben betrübt ist.

Indeß das alles hat nun Hr. Fichte einmal an sich gebracht (sein eigner Ausdruck): die göttliche Idee, die unmittelbare Erkenntniß des Absoluten, das selige Leben und die Liebe selber, und wir wenigstens sind nicht gemeint, ihm dieses Erwerbthum zu verkümmern. Vielmehr wir freuen uns innig und aufrichtig, daß es ihm so gut geworden, dieß alles so weit zu erkennen; wir freuen uns, daß er die Hoffnung der Blöden zu Schanden gemacht hat, die da meinten, er werde die Erkenntniß des Göttlichen ferner, wie sie, leugnen, er werde statt des heitern und seligen Gottes das finstere Götzenbild der Subjektivität und einer schnöden Moral wieder auf den Thron heben; wir freuen uns jeder lebendigeren Idee, jedes einzelnen Lautes ächter Wissenschaft bei ihm, und betrachten sie als ein indirektes, äußeres Zeugniß der Wahrheit. Auch daß er uns gröblich schmäht und sogar verläumdet, und so das letzte Band entzwei schneidet, das zwischen Menschen entgegengesetzter Denkart durch inneres Maß und äußere Sitte noch erhalten wird, wollten wir, um des Ersten willen, gern vergessen.

[1] Wer sich von der Natur der menschenfreundlichen Aeußerung überzeugen will: daß die Schwärmerei (von welcher sodann bewiesen wird, sie gehe mit der Naturphilosophie Hand in Hand und sey eins und dasselbe mit ihr) beide, Moral und Religion, in ihrer wahren Gestalt innigst hasse (Gr. S. 221), dem empfehlen wir einstweilen eine im Herbst des Jahres 1805 erschienene Schrift: Beiträge zum Studium der Philosophie als Wissenschaft des All. Nebst einer vollständigen und faßlichen Darlegung ihrer Hauptmomente von G. M. Klein (Würzburg in der Baumgärtnerischen Buchhandlung), wo §. 50, besonders aber 51 und 52 die obigen religiösen Ideen in gedrängter Kürze, so wie überhaupt die Ansicht der Naturphilosophie über diesen Punkt, sich findet.

Digitized by Google

Was uns bewegt, die gegenwärtige Arbeit zu unternehmen, ist nicht dieses, sondern die Bemerkung, daß er selbst durch die an sich gebrachten Grundsätze die Sache auf einen Punkt geführt hat, wo sie zur letzten Entscheidung kommen kann. Er hat Wahrheiten zugestanden, die er vordem verwarf; aber er hat zugleich eine so arge Inconsequenz, ein so unvollständiges Bewußtseyn von dem Gehalt und der durchdringenden Kraft derselben gezeigt, daß man nur diese gegen ihn geltend zu machen braucht, um die Nichtigkeit des noch übrig bleibenden Theiles von seinem System sichtlich darzuthun, oder wenigstens ihn selbst zu nöthigen, auch die ersten wieder aufzugeben. Das eben ist das Unlöblichste in der Sache, daß er Christus und Belial, den Apostel Johannes und sich selbst vereinigen will; daß er die früheren Grundsätze nicht geradezu verwirft (wo nicht eine unbewußte Ironie gegen sich selbst ihn dazu verleitet), und daß er jene höheren Ansichten nur für die Krone geben will, die er seiner Lehre noch aufzusetzen habe. Diese hat sich nämlich zwar in eine untergeordnete Sphäre zurückziehen und niederschlagen müssen, um obenher für den Himmel und die Religion noch einigen Raum zu lassen, aber die alte Härte soll sich gleichwohl mit der neuen Liebe vertragen, wogegen ihr diese wiederum ein gutes Gewissen schaffen und Glauben an sich selbst gewähren soll. Wir erklären in dieser Beziehung nochmals: Nicht daß Fichte diese oder jene Ideen aufstellt, welche dem, der einmal die Grundidee gefaßt, wohl von selbst aus ihr hervorgehn müssen und nicht das Eigenthum eines Menschen sind — (wer sie als solche betrachten könnte, müßte sie eben darum nie wahrhaft empfangen haben) — nicht dieses achten wir für einen Raub, sondern daß er sich dieser Ideen nur bedient, daß die Liebe, das selige Leben und alles Herrliche, was er sich aneignet, nur die Larve seyn sollen, den Grundfehler, die ursprüngliche Mißgestalt seines Systems, zu verbergen. Da er versucht hat, mit nicht ganz lauterer Meinung sich an das Bessere an und herüber zu arbeiten, so gewährt uns dieß einerseits die Annehmlichkeit, ihn über gewisse Grundsätze als einstimmig annehmen und daher um so schärfer den Punkt bezeichnen zu können, wo der Irrthum, wo das völlige Nichtverstehen in ihm beginnt;

Digitized by Google

von der andern Seite fordert es uns auf, das Entgegengesetzte von ihm zu thun, und bei dieser Gelegenheit gründlich und bis auf die Wurzel uns von ihm zu scheiden.

Wir fangen an von dem innersten Mittelpunkt der ganzen Untersuchung. — Die Philosophie ist nicht ein Glauben, Ahnden oder Fürwahrhalten, sondern eine Erkenntniß und Wissenschaft des Göttlichen, und zwar durchaus klare und adäquate Erkenntniß, da es von dem Göttlichen entweder keine oder nur eine solche geben kann. Da wir hierüber anderwärts alles Nöthige bereits gesagt, und auch von Herrn Fichte gegen den Satz in dieser Allgemeinheit keine weitere Einsprache zu erwarten steht, so gehen wir von hier sogleich weiter.

Gott oder dem Absoluten ist das Seyn wesentlich, oder vielmehr, Gott selbst ist wesentlich das Seyn, und es ist kein Seyn als eben Gott; wir können nicht sagen: als das Seyn Gottes. Denn das Seyn Gottes wäre selbst Gott, weil dieser eben nichts anderes ist denn Seyn.

Hinwiederum also ist alles Seyn, lediglich darum weil es Seyn ist, also an sich selbst göttlich, absolut, weder erklärbar aus einem andern, noch geworden, sondern die ewige Wahrheit und durchaus positiv. Etwas, das nicht göttlich wäre (wenn es ein solches nur überhaupt geben könnte), wäre eben darum kein Seyn, und es wäre daher ganz unmöglich zu sagen, daß es ist.

Gott ist also das allein-Wirkliche, so gewiß er wesentlich das Seyn ist; oder er erfüllt allein und ganz die Sphäre der Wirklichkeit. Etwas Wirkliches, außer Gott, zu denken, ist ebenso unmöglich, als eine Wirklichkeit außer der Wirklichkeit zu denken.

Ist sonach Philosophie eine Wissenschaft des Göttlichen, so ist sie nicht eine Wissenschaft desselben als eines Wesens, das bloß in Gedanken ist, oder allein durch diesen kann ergriffen werden, sondern sie ist eine Wissenschaft Gottes als des allein-Wirklichen, eben daher allein Anschaulichen und in allem Anschaubaren wirklich allein Angeschauten: (denn eine Anschauung, die nicht Anschauung des Wirklichen wäre, wäre auch nicht Anschauung).

Digitized by Google

Wir wollen daſſelbe von einer andern Seite für denjenigen erläutern, der zugibt, daß Gott oder das Ewige durch den Gedanken könne ergriffen werden (ſ. L. S. 19). Denkt er nur wirklich Gott, ſo denkt er ihn als das allein-Reale, das weſentlich ſelbſt das Seyn iſt. Gott kann daher nicht in der Gedankenwelt ſeyn, ohne eben darum das allein-Poſitive einer wirklichen oder Naturwelt zu ſeyn, und es iſt in Anſehung ſeiner überhaupt kein Gegenſatz einer idealen und realen Welt, eines Jenſeits und eines Dieſſeits. Wer das leugnet, mag wohl von einer Natur träumen, die nicht-iſt, oder von einer Wirklichkeit, die nicht Wirklichkeit iſt. Wie kommt er aber dazu zu träumen, da er doch wachen ſollte? Er gibt zu, daß Gott die Realität, die reine Wirklichkeit ſelbſt iſt: ſuche er nun die Welt, oder die Sphäre, in der Gott die Wirklichkeit iſt! Es wird ihm wohl weder jetzt noch künftig eine andere Welt aufgehen, in der Gott noch ganz beſonders die Wirklichkeit wäre, außer eben der gegenwärtigen und ſo genannten wirklichen Welt, und ſo Gott nicht in dieſer die Wirklichkeit iſt, ſo wird er wohl überhaupt nicht die Wirklichkeit ſeyn, d. h. er wird nicht Gott ſeyn.

Iſt alſo Philoſophie Wiſſenſchaft des Göttlichen als des allein-Poſitiven, ſo iſt ſie Wiſſenſchaft des Göttlichen als des allein-Wirklichen in der wirklichen oder Natur-Welt, d. h. ſie iſt weſentlich Naturphiloſophie.

Wäre ſie nicht Naturphiloſophie, ſo würde ſie behaupten, daß Gott allein in der Gedankenwelt, alſo nicht das Poſitive der wirklichen oder Naturwelt ſey, d. h. ſie würde die Idee Gottes ſelbſt aufheben.

Seyn iſt Wahrheit, und Wahrheit iſt Seyn. Was der Philoſoph denkt, und wovon er ſpricht, muß ſeyn, weil es wahr ſeyn ſoll. Was nicht iſt, iſt nicht wahr. Der Philoſoph alſo, welcher redet von der Natur als einer ſolchen, die nicht iſt, redet nicht von dem Wahren, und redet ſelbſt nicht wahr, weil er dem Nichtwahren, indem er von ihm redet, als gäbe es ein ſolches, die Wahrheit leiht, die es nicht hat. Die wahre Philoſophie muß reden von dem, das da iſt, d. h. von der wirklichen, von der ſeyenden Natur. Gott iſt weſentlich das Seyn, heißt: Gott iſt weſentlich die Natur, und umgekehrt. Darum iſt alle

Digitized by Google

wahre Philoſophie, d. h. alle, welche Erkenntniß des allein-Wahren und Poſitiven iſt, ipso facto Naturphiloſophie, und wird auch wohl ſo lange, als dieſe Erkenntniß nicht allgemein geworden, dieſen Namen tragen, um ſich von der falſchen zu unterſcheiden, die da iſt in dem nicht-Wirklichen, d. h. in dem nicht-Wahren.

Von dieſer Idee der Naturphiloſophie in ihrer ganzen Strenge mögen wir nun mit mehr Freiheit die Anwendung machen. Nach unſerer Anſicht iſt die Trennung in eine eigne Welt des Gedankens und eine eigne der Wirklichkeit der Beweis, daß auch in der Gedankenwelt nicht Gott iſt geſetzt worden. Wenn (per impossibile) keine Natur für mich exiſtirte, oder ich könnte ſie als vernichtet ſetzen, und ich dächte Gott wahrhaft und mit lebendiger Klarheit, ſo müßte denſelben Augenblick ſich die wirkliche Welt mir erfüllen (dieß iſt der Sinn der oft mißverſtandenen Identität des Idealen und Realen). Ihr ſprecht wohl dazwiſchen von einer gegebenen Natur, und leider findet ſich, daß diejenigen, welche am meiſten geeifert haben gegen ſolche, die ſich nicht vom Gegebenen losreißen können, ſelbſt die größte Unfähigkeit dazu zeigen; aber wie kommt ihr denn nur zu dieſer, und was berechtigt euch, ſie hier einzumiſchen? Ihr ſolltet ja philoſophiren, d. h. ihr ſolltet die Idee Gottes betrachten, oder auch etwa nur (wenn ihr ſo meint) denken, und ihr ſolltet rein dieſe denken und euch ganz davon erfüllen; ſo ihr nun dieſes thut, wird euch Gott unmittelbar real als das allein-Wirkliche, und ihr werdet euch nicht mehr nach einer andern Natur umſehen, da ihr mit Gott und durch Gott bereits die vollendete Wirklichkeit habt. Um uns von jener gegebenen Natur ſprechen zu dürfen, müßtet ihr uns erſt ihre Wirklichkeit beweiſen; das könnt ihr aber nicht, und darum ſo entſchließt euch, vorerſt das Seyende zu betrachten, das wir Gott nennen, nicht aber den Blick ſogleich wieder zu dem Nicht-ſeyenden zu kehren, wie ein Auge, das den Sonnenglanz nicht erträgt, ſich zum Schatten wendet.

Wir gehen alſo mit der Idee der Naturphiloſophie nicht allein über das bloße Denken zur Erkenntniß, ſondern auch über die Erkenntniß überhaupt noch einen Schritt weiter hinaus bis zu der Anſchauung in

Digitized by Google

der Wirklichkeit und bis zu dem gänzlichen Zusammenfallen der von uns erkannten Welt mit der Naturwelt. Nur in dem Punkt nämlich, wo das Ideale uns selbst ganz auch das Wirkliche, die Gedankenwelt zur Naturwelt geworden ist, allein in diesem Punkt liegt die letzte, die höchste Befriedigung und Versöhnung der Erkenntniß, wie die Erfüllung der sittlichen Forderungen allein dadurch erreicht wird, daß sie uns nicht mehr als Gedanken, z. B. als Gebote, erscheinen, sondern zur Natur unserer Seele und in ihr wirklich geworden sind.

Darin allein liegt auch das Unterscheidende der Naturphilosophie von allem bisherigen Philosophiren. Dadurch, daß sie Wissenschaft des Göttlichen überhaupt ist, möchte sie sich von allem unterscheiden, was die nächste Zeit, und auch was die frühere, nach Leibniz, in der Philosophie geboren, aber keineswegs von dem, was die ältere und älteste. Spinoza erkannte seine Gott-erfüllte Lehre als eine Lehre von der Natur; aber der Umstand, daß er ihre Darstellung nicht bis zu jenem Punkt der Identität mit der Wirklichkeit führte, und soweit er dieß versuchte, die Fortführung mißlang, war die Ursache, daß auch seine Lehre in der späteren Zeit nur als ein idealischer Entwurf, eine Ansicht des Gedankens für den Gedanken betrachtet wurde. Sey die Idee der Naturphilosophie die, welche einst Baco von der Seite der Physik gefaßt, aber nicht von der Seite der Philosophie erkannt, und deßhalb nicht völlig durchdrungen hatte, und so nur der Urheber des Zeitalters des Empirismus wurde, oder sey sie noch von keinem früheren Denker je gefaßt worden: sie ist auf jeden Fall eine nothwendige, nicht nur auf dem Weg zur Vollendung vorkommende und liegende, sondern diese Vollendung selbst einleitende Idee, die früher oder später realisirt werden muß. Sie zuerst setzt der Willkür des Denkens, den Verirrungen der Abstraktion das entschiedene Ziel, die bestimmte Schranke; denn sie ist der direkte Gegensatz aller Abstraktion und aller Systeme, die aus dieser hervorgehen. Alles, was in Wissenschaft, oder in Religion, oder in irgend einem andern Kreis menschlicher Thätigkeit je zur Beständigkeit gediehen ist und wahrer Objektivität theilhaftig geworden, hat diese eben durch jenen letzten Schritt gewonnen, welchen nun für immer die

Digitized by Google

Vernunftwiſſenſchaft dadurch gethan hat, daß ſie Naturphiloſophie wurde; und ſo auch uns, die wir jetzt leben, nur den geringſten Theil der deutlich erkannten Aufgabe ſelbſt zu löſen möglich oder verſtattet ſeyn ſollte: ſo kann dieß gegen die Wahrheit der Idee an ſich nichts beweiſen, die auch völlig wieder untergehend doch immer wieder aufgenommen und endlich ganz realiſirt werden muß.

Ein Recenſent der Fichteſchen Erlanger Vorleſungen in der Jenaſchen Literatur-Zeitung (1806, Nr. 91 und 92), deſſen Anzeige ein Muſter von Schonung[1] genannt zu werden verdient, eröffnet bei dieſer Veranlaſſung: auch er halte die Sache der Naturphiloſophie nicht für die beſte (auch wir nicht, wir halten ſie nur für die gute, nämlich für die einzig rechte), ſondern ſie erſcheine ihm als ein Vorgriff in eine höhere Sphäre des Lebens, der aber nothwendig habe mißlingen müſſen. — Für dieſe Welt gibt ihr alſo der Recenſent den Abſchied, und uns ſagt er, was Mr. le Beau, der Hofmann, in Was ihr wollt dem wackern Orlando ſagt: Lebt wohl, mein Herr, in einer beſſern Welt wie dieſe wünſch' ich mir mehr von euerm werthen Umgang. — Wer darf nun aber ſagen, daß es einen Vorgriff der Art gibt, wer ſagen, daß irgend etwas nicht Philoſophie, aber wohl etwas Beſſeres als Philoſophie ſey? Iſt irgend etwas zu gut für Philoſophie, und hat nicht die Armuth, die Zweifelhaftigkeit und Blöße des bisherigen Philoſophirens eben in der Vorſtellung ihren Grund, die Philoſophie in einem Geringeren als jenem Höheren zu ſuchen? Wenn nun die von den Vätern längſt geweiſſagte Vollendung, wenn das, wonach ſich im Grunde alle beſſeren Geiſter geſehnt, und das ſie nur nicht erreicht haben, darin beſtünde, das von der Subjektivität für unzugänglich, für ewig fern Geachtete und auch nach jeder andern Anſicht als der einer Naturphiloſophie in der That Unzugängliche und Transſcendente, eben dieſes in der Wirklichkeit darzuſtellen? Dieſe Darſtellung des Lebens Gottes, nicht außer oder über der Natur, ſondern in der Natur, als eines

[1] Wofür zum Dank ſie von Herrn Fichte eine leidenſchaftliche Recenſion genannt wird. M. ſ. die zweite Beilage zum ſ. L., welche uns eben vor dem Abdruck noch zu Geſicht kommt.

Digitized by Google

wahrhaft realen und gegenwärtigen Lebens ist ohne Zweifel die letzte Syntheſe des Idealen mit dem Realen, des Erkennens mit dem Seyn, und daher auch die letzte Syntheſe der Wiſſenſchaft ſelbſt.

Um die Anwendung hievon auf Fichte zu machen, was hilft es ihm, ſich die Lehren von der göttlichen Idee, von Gott als dem Leben und Seyn, außer dem kein Leben und Seyn iſt, angeeignet zu haben? Er meint wohl, dieſe umfaſſenden Wahrheiten aufnehmen und dabei doch in ſeiner Einſeitigkeit verharren zu können. Er irrt ſich. Wer jene nicht ganz durchdringt, bleibe fern von ihnen; in dieſen klaren Regionen kann ſich die Halbheit nicht verbergen. Das Erſte, daß Philoſophie Wiſſenſchaft des Göttlichen iſt, maßt er ſich an; aber die Conſequenz begreift und ſieht er nicht, und verſteht darum auch nicht den Standpunkt der Naturphiloſophie. Die Erkenntniß, die er von Gott hat, d. h. von dem, was allein das Seyn iſt, iſt eine Erkenntniß durch das bloße Denken, d. h. durch das allem Seyn, aller Wirklichkeit Entgegengeſetzte. „Das Ewige kann allein durch den Gedanken ergriffen werden“ (ſ. L. S. 10). Das göttliche Leben iſt im wirklichen, unmittelbaren Bewußtſeyn unwiederbringlich ausgetilgt, und kann nur in dem ſich darüber erhebenden Denken wiederhergeſtellt werden (ebend. S. 116, 117). Siehe da die alte Wurzel des Irrthums wieder augenſcheinlich zu Tage gefördert! Eine nur dem Denken erreichbare Welt, in der Gott iſt, und eine andere von Gott völlig leere, ihm abſolut entfremdete, daher durchaus ungöttliche, die er die wirkliche nennt, ſtehen ſich unüberwindlich entgegen. Indem er dennoch in ſeinen jetzigen Schriften von dem Göttlichen redet, als hätte er eine Wiſſenſchaft deſſelben, fällt er nur von ſich ſelbſt und ſeinem eignen früheren und richtigeren Syſtem ab, ohne deßhalb das wahre zu gewinnen. Das Eine unmittelbar Erkennbare iſt der wahren Philoſophie gerade das ſchlechthin Poſitive, das abſolut-Wirkliche, d. h. Gott; ihm aber iſt das Ungöttliche das Unmittelbare, Gott das Mittelbare, wie in allen dogmatiſchen Syſtemen. Eher alſo greift er zum Dogmatismus, als er von dem Gegenſatz abließe, bei dem er ſtehen geblieben, und mit dem er (obgleich viel ſchlechter) jetzt wieder anfängt, dem der

Digitized by Google

idealen und realen Welt, der Welt des Gedankens und der der Wirklichkeit.

Das möchte nun Hr. Fichte für ſich immerhin ſo halten; aber er findet noch überdieß nöthig uns hierin ſich ſelbſt gleich zu ſetzen. „Darin alſo, ſagt er, in dieſem feſten Beruhen auf der Welt des Gedankens als der erſten (!) und vornehmſten“ — oder, wie er ſich kurz zuvor ausdrückt, „darin, daß ſie das Univerſum rein aus dem Gedanken aufbauen wollen, ſind beide, die Vernunftwiſſenſchaft und die Schwärmerei (welche ihm in jenem Zuſammenhange ganz daſſelbe mit Naturphiloſophie bedeutet) vollkommen einig“ (Gr. S. 247—248). Daß er dieß nun von der Schwärmerei ſagt, darin ſind wir allerdings völlig mit ihm einverſtanden. Wir glauben, daß dieß eben ſchon die ganze und volle Schwärmerei iſt, eine eigne Welt des Gedankens und eine eigne der Wirklichkeit zu ſetzen; daß er aber die Vernunftwiſſenſchaft hierin der Schwärmerei gleichſetzt, darüber ſind wir der Ueberzeugung, daß ſie weder dieß noch anderes mit ihr gemein habe.

Auf dieſe offenbare Unkenntniß des erſten Grundes unſerer Anſicht baut nun Hr. Fichte ſeine folgende Chrie gegen dieſelbe, und meint es gar klug anzufangen, wenn er ihr ſchuld gibt: ſie mache das Unbegreifliche um des Unbegreiflichen willen zum Princip der Wiſſenſchaft (Gr. S. 242). Hat denn Hr. Fichte die vier oder fünf Jahre, da er nicht geſchrieben, durchgeſchlafen, daß er ſo gar nicht wiſſen will, was um ihn herum vorgegangen? Frage er einmal bei dem herum, was er das Zeitalter nennt, und höre er, welche Klage über uns am meiſten geführt wird. Da wird er vernehmen ein Beſeufzen, ein Anklagen, ein Verdammen der Vermeſſenheit, des Stolzes, des Wahnſinns, von Gott oder dem Abſoluten eine klare und adäquate Erkenntniß zu behaupten. „Wie, ſagen dieſe Klugen, faſt mit den Worten des Hrn. Fichte (Phil. J. 1798, Heft I, S. 17), „wie, ihr ſeyd endlich, und wie ſollte das Endliche je das Unendliche begreifen?“ und dabei blaſen ſie ſich wegen ihrer ſpeculativen Demüthigkeit noch recht auf, und ſtellen ſich an, als ob ſie uns gänzlich geſchlagen hätten.

Digitized by Google

Wie kommt also Herr Fichte zu jener Angabe? Wir wollen versuchen, da kein Grund derselben im Gegenstand zu finden ist, sie aus den übrigen Umständen genetisch abzuleiten.

Als die Naturphilosophie und als jene treffliche Kritik des Fichteschen Systems von Hegel hervortrat, war Hr. Fichte eben beschäftigt, der Gemeinheit des Zeitalters vollends begreiflich zu machen, wie bitteres Unrecht ihm geschehe, und wie er eigentlich ganz mit ihrem eignen Denksystem einverstanden sey, nur daß er es tiefer zu begründen und sonach erst recht sicher zu stellen gesucht habe. So war z. B. jener ganzen Zeit nichts ausgemachter, als daß die einzige Religion im Rechtthun bestehe, und es außerdem nichts bedürfe; ferner war es nach der Denkweise desselben Zeitalters etwas ganz Entsetzliches, daß der Mensch sich den ewigen Gesetzen einer strengen Nothwendigkeit unterwerfen muß, daß er schon von wegen der Natur nicht handeln darf, wie ihm beliebt, und sich allerwärts durch sie eingeengt fühlt. Wäre nur diese beschränkende und halsstarrige Natur nicht, so ließe sich schon um vieles freier leben, besonders aber um vieles freier denken. Ist doch die Natur noch der einzige Damm gegen die Willkür des Denkens und die Freiheit der Abstraktion! Darein hatte nun Hr. Fichte von jeher wissenschaftlich eingestimmt, da auch ihm die Natur nie anders denn als eine Schranke der freien Thätigkeit erschien, die uns überall im Wege ist; aber in der Bestimmung des Menschen ist dieser Hochmuth und wahnsinnige Dünkel der Erhabenheit über die Natur vollends heilig gesprochen. (S. das Krit. J. der Philos. a. a. O. S. 170.)

Es kann gar kein Zweifel seyn, daß Hr. Fichte mit dieser seiner Absicht bei dem Zeitalter völlig durchgedrungen, und daß es zu einer gänzlichen Ausgleichung und friedlichen Verschmelzung zwischen ihm und der gesammten Aufklärung gediehen seyn möchte, wäre diese gute Absicht nicht allzufrüh verrathen, und eben durch diese Aufdeckung gar zu unmenschenfreundlich gestört worden.

Wie hat es nun Hr. Fichte, der durch jene Enthüllung auch wohl selbst zur Besinnung gekommen war, wie hat er es anzufangen, um zwischen dem Zeitalter und uns sich durchzudrängen; um die an sich

Digitized by Google

gebrachten Ideen zu behaupten, ohne es mit dem Zeitalter zu verderben, und seine Plane auf dieses fest zu halten, ohne doch ganz und gar unter die Schlechten zu gerathen?

Nichts ist einfacher als dieses. Wenn er das Zeitalter mit den von uns, uns aber mit den vom Zeitalter entlehnten Waffen züchtigt, so tritt zuvörderst schon er selbst als der wahre und eigentliche Apostel, als der gerechte Richter in die Mitte, der allein die Wahrheit weiß und sie jedem zutheilt nach seiner Erkenntniß. Das Zeitalter wird sich einiges abdingen, anderes dagegen gefallen lassen, da der Hauptsache doch nicht mehr zu steuern ist, nur daß denen, die gewagt haben es so freventlich anzutasten, das Sprechen verleidet wird.

Der Fehler des Zeitalters ist nach Hrn. Fichte, daß es alles verstehen und klärlich (wahrscheinlich sonnenklar) begreifen will, und daß es durchaus nichts als seyend noch als bindend will gelten lassen, als was es also erkannt hat (Gr. S. 39 f.). Im Grunde ist dieß ein schöner Fehler des Zeitalters; denn auch die Vernunftwissenschaft will alles klärlich (Gr. S. 243) begreifen, und nur in der Art und Weise ist gefehlt worden. Wir andern nun, meint er, haben eben dieses auch und nichts anderes an der Zeit getadelt. Uns aber kam es auf keine Weise zu, es so zu schelten und ihm (Hrn. Fichte) darin vorzugreifen, welcher allein der rechte Schelter und Tadler ist solches Unrechtes. Unser Tadel war daher nur eine Auflehnung des Zeitalters gegen sich selbst, oder nach der revolutionären Sprache eine Reaktion, und, da wir einerseits doch das durchgängige Begreifenwollen verdammt, gleichwohl aber andererseits auch nichts Vernünftiges von uns erwartet werden kann, so müssen wir nothwendig die entgegengesetzte Unvernunft behauptet haben, nämlich, daß das Unbegreifliche als solches und um der Unbegreiflichkeit willen als alleiniges Princip aufgestellt werden müsse. Menschen, die dieß thun, und die dieß Unbegreifliche, wie wir, nur durch ein freies Erdichten herbeischaffen können, sind von jeher Schwärmer genannt worden. Jeder Schwärmer aber hängt sich an die Natur fest und wird nothwendig ein Naturphilosoph, d. h. eine Art von Zauberer, Zeichendeuter und Geisterbanner, kurz eine Art von Menschen,

Digitized by Google

die nicht nur aus der gebildeten, sondern selbst aus der bürgerlichen Gesellschaft ausgestoßen werden muß. Das hat sich nun das Zeitalter als eine gerechte Strafe des Himmels (Gr. S. 275—276) zugezogen. Die da sonnenklar waren, wollte es nicht fassen, denn sie waren ihm noch nicht handgreiflich genug; jetzt wird das Geschlecht, das durchaus begreifen wollte, „grausam dafür gezüchtigt", Unsinn bricht ein; „das System nüchterner Erfahrung stirbt ab; das System wilder Schwärmerei mit allen seinen Ordnung zerstörenden Folgen beginnt die grause Herrschaft" (Ebend.). Auf daher, so lange es noch möglich ist, hinaus mit ihnen, steinige man sie; das Zeitalter würde seinem eignen Princip durchgängiger Begreiflichkeit und der wohl erworbenen Aufklärung ins Angesicht spotten, wenn es sie länger dulden wollte.

Es ist nun freilich wahr, daß jeder andere, der nur Frechheit genug hätte, sich ebenso hinstellen und die Naturphilosophie gerade ebenso a priori als jedes ihm Beliebige demonstriren könnte, das nun eben in seinen Zusammenhang paßte; wahr, daß jeder nur mittelmäßige Sophist aus jeder willkürlich angenommenen und noch viel schlimmeren Voraussetzung die Naturphilosophie ebenso bündig würde abgeleitet haben. Es ist ferner bekannt, daß von jeher gründlich widerlegte Schriftsteller, wenn keine andere Hülfe sich zeigte, zuvörderst den tauben Gott, das Publikum, zum Aufstehen zu bringen, dann die weltliche Obrigkeit herbeizurufen, und die Sache ihrer Gegner als Sitte, Recht, Ordnung zerstörend darzustellen gesucht haben; auch gegen Hrn. Fichte ist dieses nicht nur Einmal gebraucht worden, und er hat nicht ermangelt jedesmal ein unbändiges Zetergeschrei darüber zu erheben.

„Aber mit mir war das in der That ein ganz anderes; die Nicolaiten, die mich einen Schwärmer genannt haben, und andere, die meine Philosophie als verderblich für Staat und Kirche verschrieen, müssen sich dessen jetzt selbst schämen; aber Ihr. —"

Ganz richtig: „unsere Väter haben gesündigt, daß sie die Propheten steinigten, sagten schon die Juden zu Christi Zeit, wir aber sind Eiferer für das Gesetz, daß wir den steinigen, der gekommen ist, das Gesetz abzuthun." Es war verrucht und abscheulich, daß man den Jordano

Digitized by Google

Bruno, den Vanini wirklich verbrannt, und daß man mich wegen meiner allein-wahren Religion des Rechtthums beinah auch verbrannt hätte (obgleich niemand dergleichen im Sinn hatte), spricht Hr. Fichte, auch will ich selbst nicht zum Verbrennen rathen, aber sagen muß ich es und fühle mich getrieben auf die Ordnung störenden Folgen dieser Lehre aufmerksam zu machen, welche droht die meinige zu verdrängen.

Haben wir hiemit den Ursprung des rhetorischen Kunstwerks beleuchtet und seinen Werth dargethan, so gibt es uns dagegen die Veranlassung, in eine mit der gegenwärtigen Darstellung in naher Verwandtschaft stehende Untersuchung einzugehen, nämlich: wo eigentlich in dem Zeitalter das Nichtbegreifen, und wo ferner die Schwärmerei zu Hause sey.

Das Princip des Nichtbegreifens oder des Unbegreiflichen, um des Unbegreiflichen willen, aufgestellt zu haben, ist der Naturphilosophie unseres Wissens noch nie vorgeworfen worden; das Verdienst dieser Erfindung gebührt allein dem Hrn. Fichte, Wegen der Schwärmerei wird er selbst keine Ansprüche auf Originalität machen. Der große Haufe und die jeweiligen Gelehrten haben zu allen Zeiten alles Schwärmerei genannt, was sie nicht verstanden; und so wäre zu verwundern, wenn dasselbe nicht auch mit der Naturphilosophie oftmals geschehen wäre.

Ich möchte vor allem die Frage aufwerfen, ob denn das Zeitalter in der That so sehr zu begreifen verlangt, und man glauben dürfte, mit dem Princip des Nichtbegreifens etwas so ausnehmend Originelles vorzubringen. — Ganz das Gegentheil ist der Fall. Nicht begreifen will das Zeitalter, stupid verlangt es zu bleiben. Selbst mit der Einschränkung, daß es alles nur sinnlich und erfahrungsmäßig begreifen wolle, bleibt die Behauptung unrichtig. Es haben sich zu dieser Zeit Phänomene, sinnliche Thatsachen hervorgethan, in denen das Geheimniß der Natur mit deutlichen Zügen geschrieben steht; was hat aber wohl das Zeitalter in ihnen gesehen? (Von einzelnen Naturforschern, die eben auch nicht von ihm begriffen werden, kann hier nicht die Rede seyn). Nicht mehr bloß der Magnet, wie zu Gilberts Zeiten, deutet das Weltgesetz; alle Phänomene vom einfachsten bis zu dem, welches das geheime

Digitized by Google

Leben der Metalle und des Waſſers, und wie ſie alle nur Glieder ſind Eines großen Lebens, ſinnlich darſtellt, und wieder alle, welche zwiſchen dieſem und dem höchſten der organiſchen Phänomene liegen, wo in Magnetismus zurückkehrend das Leben in Ruhe aufgelöst und verſöhnt wird, alle dieſe Phänomene ſind ebenſo viele ſinnbildliche Zeichen göttlicher Wahrheiten. Aber auch dem Sinnlichen verſchließt die Gemeinheit hartnäckig die Augen, wenn es nicht in ihr mechaniſches Denkſyſtem paßt. Nicht philoſophiſche Syſteme allein, ſinnliche Fakta, Phänomene der Natur hat der von ſich ſelbſt trunkene Aberwitz für Schwärmerei, für Lug und Trug ausgegeben, und phyſiſche Thatſachen zurückgedrängt, wie er gerne Anſichten und Syſteme zurückdrängen möchte. — Wogegen dann zeigt das Zeitalter in der eigentlichen Wiſſenſchaft ſich aufgebrachter und bereiter zum Streit, Mann für Mann, und wogegen, als kämpfte es um Leben und Perſönlichkeit, hält es jede Art von Waffen für erlaubter, als gegen jeden Verſuch, Wiſſenſchaft über eben die Dinge anzuzünden, die allein des Begreifens werth ſind, über Gott, die Natur, den Menſchen? Was wehrt es ängſtlicher und mit größerer Entrüſtung ab, als jeden Strahl, der da droht eben dieſe Geheimniſſe zu beleuchten? Was lieben dagegen ſelbſt die Beſten mehr als das ſchöne Helldunkel; die übrigen aber die völlige Finſterniß und das gänzliche Schweigen über eben dieſe Dinge. Es ſagt der Dichter:

Iſt's denn ſo großes Geheimniß, was Gott und der Menſch und die Welt ſey?
Nein! doch niemand hört's gerne; da bleibt es geheim;

und die Wahrheit dieſes Wortes hat ſich zu keiner Zeit ſo ſehr als der unſrigen erprobt.

So wäre auch die Lehre des Nichtbegreifens auf keine Weiſe etwas Neues in der Zeit, ſondern das ganz Alltägliche, ja der Inhalt der geſammten Klugheit und Wiſſenſchaft des Zeitalters. In allen Formen, von der ſtreng wiſſenſchaftlichen an, wo das Nichtbegreifen ſelbſt ſollte erwieſen werden, bis zur völlig zerfloſſenen, in der nur noch das Ahnden und die Sehnſucht ſchwimmt, iſt dieſe Lehre vorlängſt des Beifalls der Zeit theilhaftig geworden; in allen Formen, der Ermahnung und

Digitized by Google

der Strafrede, ist eben dieselbe gegen jede ernstliche und gründliche Speculation polemisch gebraucht worden. Wer ist, auch in dieser Hinsicht, der erste Sprecher zugleich und der vollkommenste Diener des Zeitalters gewesen als eben Hr. Fichte, der in der Bestimmung des Menschen das Wissen auf ein Wissen des Ich um sich selbst und seine empirischen Zustände beschränkt, alles speculative aber dem bloßen Glauben, d. h. dem Nichtwissen, anheimstellt? Wir werden in der Folge finden, wo auch jetzt noch das Nichtbegreifen bei ihm anfängt und unüberwindlich festsitzt, nämlich da, wo das Ideale auch das Reale, das Gedachte auch das Wirkliche werden sollte, d. h. eben bei der Hauptsache.

Das unleugbare subjektive Unvermögen, göttliche Dinge zu begreifen, hat sich durch eine vollkommene Theorie der Unmöglichkeit des Begreifens sicher gestellt, seitdem man in dem Verstand das eigentlich böse Princip der Erkenntniß entdeckt zu haben glaubt. Seit der Zeit muß dieser die Erkenntniß-Schuld aller Welt tragen und wird in die Wüste geschickt: nur schade, daß er dort nicht bleibt, sondern immer wiederkehrt. Seitdem nämlich, durch jedes Mittel der Bildung, und endlich auch durch die Philosophie, der Verstand zu einem selbständigen und starren Vermögen erhoben worden, versagt er der Vernunft seine Dienste, und erkennt die Dinge auf seine eigne Hand, und ist so übermächtig geworden, daß die Vernunft selbst aus Furcht vor ihm verstummt. Weg mit diesen Ideen, sagt der Verständige, ich fürchte sonst ein Schwärmer zu werden! Ich kenne mich selbst zu gut, der übergroße Verstand möchte mir das Göttliche zu einem Etwas machen, es mir in ein Ding, in einen Klotz, in einen Fetisch umwandeln. Wo ist dieses Wehren gegen Erkenntniß des Göttlichen deutlicher zu sehen als eben in der Wissenschaftslehre, wo der Verfasser aufrichtig beschreibt, wie es ihm die Reflexion immer wieder in etwas außer ihm, in ein Objekt verwandelt, und es deßhalb als ein bloßes Gedankending gelten läßt.

Diesem Verstande, nämlich als einem starren und unveränderlichen Vermögen, hat sich auch in der wahren Philosophie die Vernunft entgegengestellt, aber dieses Verhältniß des Verstandes keineswegs

Digitized by Google

anerkennend als ein ursprüngliches, nothwendiges, sondern als ein bloß zufälliges, aus einer falschen Bildung entsprungenes. Der Mensch ist nicht aus zwei so disparaten Hälften zusammengesetzt, daß, wenn die eine derselben, die Vernunft, den Himmel erlangen soll, die andere gekreuzigt und getödtet werden müßte. Der Verstand ist eben auch die Vernunft und nichts anderes; nur die Vernunft in ihrer Nichttotalität, und er ist ebenso nothwendig und ewig bei der Vernunft, als das Zeitliche überhaupt bei dem Ewigen ist und es begleitet. Der Verstand hat kein Leben für sich, sondern allein durch die Vernunft, nicht als ein unbiegsames, sondern als ein nachgiebiges Werkzeug derselben. Die Vernunft spricht sich aus und erkennt sich selbst mit Einem Blick und Schlag, ganz und untheilbar, und ist ewig dieselbe. Nur in der Nichttotalität ist Fortschritt und er ist nicht ein unbeweglich und immer dasselbe Bleibendes. Alle Irrthümer des Verstandes entspringen aus einem Urtheil über die Dinge in der Nichttotalität gesehen. Zeige sie ihm in der Totalität, und auch er wird begreifen und seinen Irrthum erkennen. Wie er in Ansehung optischer Täuschungen endlich der Vernunft nachgibt und weicht, ebenso in Ansehung der höheren, geistigen Täuschungen. Als Copernikus aufstand und lehrte, daß die Sonne nicht um die ruhende Erde, sondern diese um die ruhige Sonne wandle: das war dem Verstand ein hartes Ding und konnt' es nicht begreifen. Er hatte das Planetensystem angesehen in seiner Nichttotalität, wie es vom einzelnen Standpunkt der Erde und des Menschen erscheint. Als ihn jener hieß in das Centrum sich stellen und ihm von da aus alles, und sogar der nothwendige Grund des eignen Irrthums deutlich wurde, so begab er sich des Widerspruchs und ist über diesen Punkt nun längst der Vernunft versöhnt.

Eben also hoffen auch wir durch Philosophie den Verstand zu erlösen, den Verstand nämlich als ein lebendiges, bildsames und der Vernunft empfängliches Organ, nicht jenen des gegenwärtigen Zeitalters, der entweder sich selbst zu einem transscendentalen Vermögen hinaufgedacht hat, oder der zwar von der Eitelkeit frei zu werden wünscht und sich sehnt nach der Herrlichkeit der Vernunft, aber doch nicht den

Digitized by Google

Willen hat, ſich dieſer zu unterwerfen. Denen aber, die nur den Verſtand verloren, aber nicht die Vernunft gewonnen haben, oder die Vernunft erniedrigt, ohne im Geringſten des Verſtandes theilhaftig zu ſeyn, dieſen mögen wir allerdings ſchlechthin Unbegreifliches lehren, und es iſt weder unſer Wunſch noch Wille von dieſen begriffen zu werden.

Der wahre Verſtand kommt ſchon durch ſich ſelbſt zur Vernunft, und übt ſie wenigſtens auf negative Weiſe aus, wie wir an den ächten Naturforſchern ſehen, die da vor nichts mehr warnen als der Anwendung der vermeinten Kategorien und des formalen Verſtandes auf die Natur, wodurch die Theorien erzeugt werden. Verſuche nur der Verſtand die Anwendung des Geſetzes der Urſache und Wirkung, und er wird innewerden, daß es ihm keine Erkenntniß gewährt. Du ſagſt z. B., die Urſache, durch welche irgend ein Körper in elektriſchem Zuſtand iſt, ſey ein anderer Körper, mit dem er in Berührung getreten. Dieß erklärt nichts. Denn durch welche Urſache hat nun wieder die Berührung des andern Körpers Elektricität erweckt? Der Körper iſt Bedingung, Veranlaſſung der Erweckung, aber nicht ihre Urſache, und ins Unendliche kannſt du die Reihe dieſer Bedingungen verlängern, ohne je zur wahren Urſache zu gelangen. So wie du eine eigentliche Urſache ſetzeſt, ſetzeſt du auf irgend eine Weiſe ein Abſolutes, wär' es auch nur als elektriſche Materie, die dann nicht weiter erklärbar iſt. Jede wahre Urſache iſt alſo unmittelbar erſte Urſache, und da dieß von allem Wirkenden gilt, ſo iſt im Grunde nichts Urſache, weil nichts Wirkung, alles gleich abſolut iſt, und das Geſetz vernichtet ſich ſelbſt. — Auf gleiche Weiſe iſt kein, ſo genanntes, Geſetz des Verſtandes, deſſen Richtigkeit dem Verſtande nicht, unmittelbar in der Anwendung, könnte einleuchtend gemacht werden. So hoffen wir alſo, daß auch dem Verſtande einſt noch dieſe Anſicht der Welt ſoll offenbar werden und die Natur in ihrer völligen Glorie aufgehen können, die ihm jetzt durch das Gewebe, womit er ſie und zugleich ſich ſelbſt umſponnen, verborgen wird.

Wenn alſo Schwärmerei iſt: ein Unbegreifliches und Unbegriffenes frei mit dem Gedanken erſchaffen, ſo iſt die Naturphiloſophie, welche allein auf Anſchauung des Wirklichen, auf die vollkommene Identität

Digitized by Google

des Idealen mit dem Realen gegründet ist — wenigstens dieses nicht, und Hr. Fichte mag sich nur immer nach einem andern Prädicat umsehen, oder eine neue Deduktion und Vorrede zu dem aufgegebenen Wort erfinden, welche ihm unmöglich mehr Mühe als die erste kosten kann.

Was ich dagegen für die ganze und vollständige Schwärmerei halte, habe ich bereits erklärt, ob ich schon das Wort lieber in der ursprünglichen Bedeutung gebrauchen möchte, wo es nicht unmittelbar auf die Materie des Denkens bezogen wird, sondern auf die Form und die Art, wie es sich geltend macht.

Schwärmer, auch Schwärmgeister nennen Doktor Luther und seine Zeitgenossen Menschen, die eine gewisse Verbindung und Folge von Sätzen, die bloß in ihrer Eigenheit gegründet sind, und nur durch ihre Subjektivität zusammengehalten werden, aber weder in ihnen selbst, noch an sich einen objektiven Grund und Zusammenhang haben, durch ihre bloße Subjektivität geltend machen wollen. Alles, was allein Sache des Subjekts ist, und dennoch für Wahrheit angesehen seyn will, sucht den Charakter innerer Allgemeingültigkeit durch den äußeren des allgemeinen Geltens sich zu ersetzen und zu erheucheln, d. h. es strebt, sich selbst zur Sache aller Subjekte zu machen, mit Einem Wort Partei zu stiften. Schwärmer ist, wer auf diese Art einen Schwarm, eine Sekte bildet; der Sektirer. Derjenige, der eine Sache von ihrem Mittelpunkt aus erkannt und in ihrer ganzen Tiefe durchdrungen hat, bedarf zur Ergänzung seiner Gewißheit keiner fremden Subjektivität; vielmehr ihm ist zuwider, er verabscheuet, ja er könnte sich fürchten vor der Sekte, die sich ohne seine Schuld um ihn bildete, d. h. einer Menschenmenge, die seiner Lehre beizustimmen und sie zu behaupten nur subjektive Gründe hätte, z. B. des Gewinns, einer eitlen Ehre, oder auch, die dem Zuge schwacher Hingebung und eines verstandlosen Eifers folgte. Denn solche Menschen sind nur geeignet, die himmlische Reinheit der Sache zu trüben, den schattenlosen Glanz der Wahrheit mit Flecken zu verdunkeln, das Heilige gemein, das Schöne häßlich zu machen. Ihr Anhängen an den Menschen von Geist ist die trotzige Forderung des Tributs, den er für

Digitized by Google

seine Ungemeinheit der Gemeinheit schuldig ist und diese von ihm erwartet dafür, daß sie ihn existiren läßt. — Der Schwärmer dagegen bedarf zur Befestigung seines eignen Glaubens der andern; alle zuvörderst schwärmen, die nicht klar wissen, was sie wollen. Sie ziehen andere herbei, die es ihnen sagen oder finden helfen sollen, was sie denn meinen, und wenn nur die anhangende Masse ins Unendliche vermehrt wird, sind sie zufrieden, ohne je zu erfahren, was denn ihre eigne Meinung gewesen.

Am blindesten schwärmen alle die, welche für das rein Negative schwärmen. Alles wahrhaft Positive erfüllt den Menschen und erfüllt ihn ganz; die für ein Negatives schwärmen, sind nothwendig leer und müssen den Gegenstand ihrer Beschäftigung außer sich suchen. So gewisse Schwärmer für die Aufklärung. Was wollten sie denn? Etwa, daß, wie das Licht die heitere Luft, so die Vernunft den Verstand durchdringe? Keineswegs. Ueberhaupt nichts Positives; nur wegschaffen wollten sie, z. B. Klöster, Heiligenbilder, den religiösen Aberglauben. Wie aber, wenn nun die Klöster und alle Fratzen verschwunden sind, was denn weiter? Da stehen sie dann müßig, und es wäre kein ander Mittel, als daß ein Theil von ihnen selbst, dem gemeinen Besten sich aufopfernd, Mönche oder Heilige würden, oder etwas der Art, nur damit wieder etwas wegzuschaffen wäre. Ebenso die Bilderstürmer und die Bauern zur Zeit der Reformation. Nur keine Bilder mehr in den Kirchen! Das war das einzige ihnen Klare. So die neuere Naturstürmerei. Nur keine Natur, kein Leben der Idee außer im bloßen Gedanken! Da man aber an das Positive ging, dessen man doch nicht entbehren kann, und eine positive Sitten- und Religionslehre verlangte, da wurden die Stürmer stumm, und griffen in der Noth selbst zu dem, das sie erst verdammten.

Die unleidlichsten aller Schwärmer sind aber ohne Zweifel die, welche über den gesunden Menschenverstand sich erheben, und ihn niederdrücken und zum Schweigen bringen wollen mit Wahrheiten, die sie im Grunde von ihm selbst entlehnt und nur herausgerissen haben aus der Beschränkung, in welcher er sie enthielt. Der gesunde Verstand kann,

Digitized by Google

eben dieſes Umſtandes wegen, ſich ſelbſt nicht mehr finden in ihren Reden, und fühlt ſich verwirrt durch ſie. An dieſer Verwirrung ergötzen ſich denn jene, und denken Wunder wie hoch ſie über dem armen Volke ſtehen, und ſchmähen es wegen ſeiner Einfalt, indeß es den ganz richtigen Sinn zeigt, ſich gegen ſeine eigne Wahrheit zu empören, ſobald ſie ihm in allgemeiner und wiſſenſchaftlicher Geſtalt vorgehalten wird. Indem ſie nun gegen den geſunden Verſtand vornehm thun und hochfahrend, ſollen zugleich die wiſſenſchaftlich-Denkenden in ihren Orakeln, welche nur verzerrte Ausſprüche des gemeinen Verſtandes ſind, hohe wiſſenſchaftliche Entdeckungen verehren, und die Wichtigkeit, welche die Trivialität an ſich nicht hat, ſoll durch die Zwangsanſtalten zum Verſtehen (als wäre dieß eine ſo halsbrechende Sache) und alle übrigen gewaltſamen Mittel, die in der Macht des Schwärmers ſtehen, erreicht werden. Wer, um uns an einem Beiſpiel deutlich zu machen, wird nicht die ſtille Beſchränktheit ehren, in der ein redliches Gemüth, das ſich ſelbſt die Welt nicht klar machen kann, auch keinen Beruf hat, den Zuſammenhang der Dinge zu erforſchen, ſich damit beruhigt, daß, wer Recht thut, Gott angenehm iſt, und darin das Weſentliche aller Religion beſtehe, alles weitere Wiſſen aber entbehrlich ſey. Wenn aber ein Mann, der im Ruf des Philoſophen ſteht, heraustretend aus dem Kreiſe des Volkes, von erhabener Stätte eben daſſelbe als eine wiſſenſchaftliche Wahrheit verkündigt, und hinzuſetzt, daß ein jeder, der da mehr ſich denke in Gott als den Begriff eines moraliſchen Weltgeſetzes, ſoll verdächtig ſeyn und angeſehen werden als ein Abgöttiſcher, ein Götzendiener: iſt es zu verwundern, wenn das ſonſt gutmüthige Volk einem ſolchen zuruft: Schweig und ſteige herab, du biſt ein leidiger Tröſter, und weißt nicht mehr denn wir, ob du gleich dich erhebeſt und deine Rede brauſet wie Waſſerwogen!

Die wahre Wiſſenſchaft hat mit der Denkweiſe des geſunden Verſtandes die Milde gemein, das ruhige Geltenlaſſen alles deſſen, was nur nicht den Menſchen zerreißt, in ſeiner Sphäre. Der Schwärmer ſucht eben im Zerreißen ſeine Größe; denn wie könnte es da noch eine Eigenthümlichkeit geben, wo nur die Totalität gelten ſoll? Er verachtet

Digitized by Google

die Mutter, die ihn geſäugt, und den Vater, der ihn gezeugt hat, und denen er durch den wahren Grad ſeiner Kultur noch immer angehört. Seine Unempfindlichkeit aber für das wahrhaft Höhere und Beſſere, die bei ihm aus dem wirklichen Mangel an Bildung entſpringt, gilt ihm ſelbſt für ein unabhängiges Bewußtſeyn des eignen Werthes; mit Einem Wort Bauernſtolz, den ein geiſtreicher Verſtorbener auf eben dieſe Weiſe charakteriſirt hat, iſt das beſtändige Gepräge des Schwärmers im Leben, diejenige Eigenſchaft, unter der er ſich jedem darbietet; Verfolgung ſeines wahren oder vermeinten Rechtes bis auf die äußerſte Spitze, fühlloſe Härte und Rachſucht ſind die natürlichen Nebenzüge dieſes Charakters.

Wenn ein unbiegſames Beſtreben, ſeine Subjektivität durch ſeine Subjektivität und als allgemeingültig aufzudrängen, alle Natur wo möglich auszurotten, dagegen aber die Unnatur zum Princip und alle Härten einer einſeitigen Bildung in ihrer grellſten Abgeſchnittenheit als wiſſenſchaftliche Wahrheiten geltend zu machen — wenn ein ſolches Beſtreben Schwärmen heißt, wer hat in dieſer ganzen Zeit ärger, lauter und im eigentlichſten Sinne geſchwärmt als eben Hr. Fichte? Sein Syſtem iſt nie und nirgends in anderer Geſtalt aufgetreten als der eines bloß ſubjektiven Zuſammenhangs; nicht durch eine lebendige Expanſion und Geſtaltung des Princips ſelbſt, ſondern lediglich durch und für die Reflexion des Denkenden ſich erzeugend und anſchießend. Er ſetzt irgend eine Einheit, die aber bloß formal iſt, da ſie nicht zugleich ihre Mannichfaltigkeit begreift; ein Unvollſtändiges, das eines anderen bedarf, ſonach ein durch Abſtraktion von dieſem anderen Erzeugtes, welches andere dann wiederum nicht vollſtändig ſeyn darf; wie weit die Mangelhaftigkeit reiche, iſt abermals beliebig, nämlich es hängt von der gemachten Abſtraktion ab, und auch es ſelbſt erhält nicht ſeine volle Ergänzung in einem ſelbſt Vollendeten auf einmal, ſondern nur die unzureichende in einem andern Unzureichenden, bis denn zuletzt der progressus in infinitum (die letzte Zuflucht aller Philoſophie, welche nicht die Totalität ſchon im erſten Princip erkennt) der Noth ein Ende macht. Der Zuſammenhang, der dadurch entſteht, liegt nicht in den

Digitized by Google

Dingen oder im Princip selbst, sondern lediglich im Denkenden; dieses verhält sich als das einzige, auch nur scheinbar Thätige in der Entwicklung, das Princip selbst aber, da es nur durch seinen Mangel wirksam ist, als das völlig Todte.

Dieser Zusammenhang läßt sich daher auch nicht objektiv oder allgemeingültig darstellen. Sondern, wenn ich nun eben Hrn. Fichte den Gefallen thun will, mit ihm zuerst ein Vernunftwesen, das bloß Bewußtseyn und rein geistig ist, zu setzen (wie komme ich aber zu dieser Abstraktion?): so werde ich dann freilich weiter mit ihm gehen und aus meinem Fehler, nämlich aus meinem unvollständigen Denken, beweisen, daß das Vernunftwesen auch überdieß einen Leib habe, der aus zäher und modificabler Materie besteht, die dann wieder eine Abstraktion ist und mich abermals weiter treibt: aber warum habe ich denn nicht lieber gleich das ganze Vollständige gesetzt — und mit Einem Schlage in seiner absoluten Einheit begriffen?

Eine solche Gedankenreihe läßt sich also bloß aufdrängen, d. h. man kann versuchen, sie durch seine Subjektivität geltend zu machen; man kann z. B. sich trotzig hinstellen und versichern, daß dieß die einzig rechte Art sey die Dinge zu begreifen, daß jeder andere Versuch Narrheit sey und Schwärmerei; wobei es denn aber auch sein Bewenden hat, und woran sich niemand zu kehren braucht.

Ja nicht einmal ihm selbst, dem Urheber, kann dieser Zusammenhang klar, durchsichtig seyn, weil er ganz auf Willkür beruht; wie es ihm gelingt, so ist es; es könnte aber auch anders gerathen seyn. Wäre das Fichtesche System eines allgemeingültigen Zusammenhangs fähig, und wüßte er selbst ihm diesen zu geben, so würde er wohl keinen Augenblick anstehen, seine Wissenschaftslehre wirklich herauszugeben, und dieß selber anständiger finden, als unter der Form populärer Vorlesungen die verbesserten, und entlehnte, Ideen als die ursprünglichen und eignen ins Publikum zu bringen, und dabei von seiner Klarheit und der Durchsichtigkeit seines Systems für ihn selbst Worte zu machen. Des wahren Künstlers Art ist, nicht viel von seiner Kunst zu reden, sondern zu thun; der sich der Klarheit bewußt ist, wird sich nicht mit

Digitized by Google

Beschreibungen derselben aufhalten. — Er empfindet, sagt Hr. Fichte, ein immer größeres Widerstreben sich dem Publikum mitzutheilen: zu gleicher Zeit aber läßt er drei Bücher erscheinen. Jedem derselben setzt er eine andere Entschuldigung des Druckenlassens vor. Dem zuerst erschienenen, den Erlanger Vorlesungen: daß denn doch noch der eine oder der andere im Publikum seyn möchte, dem sie nützlich seyn könnten, noch Ein Gerechter in Gomorrha; in dem zuletzt herausgekommenen vom seligen Leben die Ueberredung seiner Freunde, die es nun verantworten müssen, wenn der Erfolg gegen ihre Erwartung ausfällt; die einzig rechte in der Vorrede zu den Grundzügen des Zeitalters, nämlich, die Entschließung zum Abdruck müsse, ebenso wie die Schrift, für sich selbst sprechen. — Wer etwas Gründliches und Tüchtiges mitzutheilen hat, wird den Erfolg nicht ansehen, der wahrhaft Getriebene und Begeisterte nach dem Beifall nicht fragen, und wie er es dem Publikum recht mache.[1]

Zudem was hat ihm denn dieses Publikum so groß zu leid gethan, daß er ihm also grollt? Was hat sich denn in Bezug auf Hrn. Fichte so besonders verändert, daß er auf einmal solchen Unmuth empfindet? Es ist, soviel man sehen kann, nichts als die leidige Naturspeculation; doch ist sie es nicht allein; es ist der kräftigere Geist, es sind die höheren Forderungen, die in Kunst und Wissenschaft allgemeiner sich geregt haben. Die Zeit hat sehr Unrecht gehabt fortzuschreiten, die Sonne in ihrem Lauf nicht still zu stehen, auf Hrn. Fichtes Geheiß. Jene einfache Zeit ist nicht mehr, wo die Kantische Scholastik, zwar mit bleiernem Scepter, aber doch sanft einwiegend, die Köpfe beherrschte und das Andenken alles Lebendigen in der Wissenschaft verdrängte. Damals konnte man schon auf einen, wenn auch nur etwa aus

[1] In der schon erwähnten Beilage beschwert sich Hr. Fichte: wenn er nicht drucken lasse, so werde er deßwegen geschmäht; wenn er drucken lasse, so mache er es wieder nicht recht und werde abermals geschmäht. Er müsse sonach glauben, daß das lesende Publikum ihn von der Mühe entbinde, ferner für dasselbe zu arbeiten (S. 353). Fast also ergeht es ihm so schlimm wie dem Vater in der Fabel mit dem Knaben und dem Esel. Das Unrecht möchte hier eben im Recht-machen-wollen liegen.

Digitized by Google

Rousseaus Pygmalion, aufgegriffenen Gedanken eine Existenz gründen, und lediglich ausgerüstet mit diesem Gedanken und einer durchdringenden Stimme, ein Meister der Wissenschaft werden. Wußte man noch überdieß einige moralische, jedoch ganz gewöhnliche Grundsätze, z. B. von der Verwerflichkeit des Eigennutzes, und wie sich das Individuum der Gattung unterordnen müsse, dem Zeitalter mit wenigem Geschmack, aber desto größerer Derbheit in die Ohren zu rufen, daß jeder beim Anhören ganz bestürzt da stand und sich vorkam als einer, der von dem allen bisher das gerade Gegentheil behauptet und gewollt hätte, so konnte es nicht fehlen, daß man sogar ein Haupt der ganzen Zeit wurde. Man fängt an einzusehen, daß es außer solchen gewaltsamen Angriffen auf das Zeitalter noch anderes zu thun gibt durch stillere aber tiefere Bemühungen des Geistes. Die Vorzeit hat sich wieder aufgethan, die ewigen Urquellen der Wahrheit und des Lebens sind wieder zugänglich. Der Geist darf sich wieder freuen und frei und kühn in dem ewigen Strom des Lebens und der Schönheit spielen. Es regt sich in allem Ernste eine in Bezug auf die zunächst vorhergegangene völlig neue Zeit, und die alte kann sie nicht fassen, und ahndet nicht von ferne, wie scharf und lauter der Gegensatz sey. Ja, blind genug, will sie im Gefühl ihrer Ohnmacht sich selbst einen Theil des Besseren aneignen, ohne Einsicht und ohne Geschick. Hr. Fichte ist die philosophische Blüthe dieser alten Zeit und insoferne allerdings ihre Grenze; sie liegt, wissenschaftlich ausgesprochen, in seinem System, welches in dieser Hinsicht ein ewiges und dauernderes Denkmal bleiben wird, als was er jetzt, abfallend von jener, weiter zu produciren versuchen mag. Hat ihn die Zeit gehaßt, so ist es, weil sie die Kraft nicht hatte, ihr eigen Bild, das Er, kräftig und frei, ohne Arg dabei zu haben, entwarf, im Reflex seiner Lehre zu sehen.

Wem ich die wahre philosophische Wissenschaft absprechе, welche ist Erkenntniß der Totalität, dem spreche ich auch die wahre philosophische Kunst ab, jene durchdringende, organische, die im Theil das Ganze und im Ganzen den Theil vor Augen hat, und so spreche ich sie denn auch in allem Ernste Hrn. Fichte ab; ja ich erkenne, daß sie seiner

Digitized by Google

ganzen Geistesart widerstrebt. Wo er nur immer ins Reale übergreift, z. B. in den Deduktionen seiner Moral, seines Naturrechts u. s. w., zeigt sich sein Geist erfüllt mit den Begriffen der Beschränkung, der Abhängigkeit, des Beherrschtwerdens, der Knechtschaft; nie aber, nicht in der Idee des Herrlichsten, des Staats, des Ursprünglichen, der Natur, ist ihm ein freies göttliches Verhältniß erschienen.

Wo entsteht ihm, auch in dem vorzüglichsten der drei Werke, das Ganze seiner Ansicht mit Einem Schlag? Immer muß er wieder zurückgehen, nachholen, nachbestimmen; mit dem Absoluten ist ihm noch nicht zugleich auch das Daseyn, und nicht mit diesem zumal die endliche Welt, sondern zu jedem von diesen bedarf es wieder eines besonderen Anlaufs. Wenn die Einfachheit ein Zeichen der Wahrheit ist, so ist die vielfach gebrochene, verschränkte und kleinlich zusammengesetzte Darstellung wenigstens kein Beweis der Wahrheit Fichtescher Lehren, und es wäre ihm in dieser Hinsicht immerhin etwas von jener blinden Naturkraft, die in dem Schwärmer denkt, zu wünschen, so wie, daß ihm wie diesem die Wahrheit des Ganzen sich durch die Erklärung aller Theile aus diesem Ganzen bestätigen möchte (Gr. S. 255).

Was ist es dann also, das ihm allein eigentlich zukommt, und worin er ohne alle Frage ein unübertreffliches Muster ist? Es ist das Talent Worte zu machen, auseinanderzusetzen, wie es die deutsche Sprache treffend bezeichnet. Zweifle nicht, so er selbst etwas begriffen, er macht es dir deutlich bis in seine letzten Zweige und läßt nicht ab; nicht allein dir sagend, was und wie du es zu denken habest, sondern auch, was du dabei etwa denken könntest aber nicht sollest, und dieß bis auf die äußerste Möglichkeit deines Mißverstandes, mit wahrer Selbstaufopferung und Kraft, deren es bedarf, der eignen Langeweile bei dem Geschäft zu widerstehen; ein Wort- und Redekünstler der höchsten Art, ein Meister der Verständlichkeit für alle, es müßte denn jemand das Unglück haben, lange Reden nicht zu verstehen, wie Sokrates.

An sich selbst unlebendig aber und durch keine Rednerkünste zu beleben ist die philosophische Ansicht, die den Gegensatz und Widerspruch mit der Wirklichkeit in sich trägt. Wir haben eben dieß als die Grund-

Digitized by Google

beſchaffenheit der Fichteſchen Philoſophie nachgewieſen; ihr iſt das Ewige nicht zugleich das Wirkliche, und das Wirkliche nicht das Ewige, und wir werden auch in der Folge nur eben dieſen inneren Zwieſpalt in ſeinen Verzweigungen erblicken.

Wenn der bloße und von Vernunft verlaſſene Verſtand ſich über ſich ſelbſt erheben und aus der Beſchränktheit und dem Gegenſatz herausgehen will, ſo iſt das Höchſte, wozu er gelangt, die Negation des Gegenſatzes, d. h. die leere unſchöpferiſche Einheit, die ihr Gegentheil nur als etwas Unheiliges und Ungöttliches zu ſetzen und von ſich auszuſtoßen, keineswegs aber in ſich ſelbſt aufzunehmen und ſo mit ſich wahrhaft zu verſöhnen vermag. Indem er alſo die Einheit ſetzt, läßt er dennoch den Widerſpruch zwiſchen ihr ſelbſt und dem Gegenſatz beſtehen, und ſetzt eben darum auch die Einheit ſelbſt nicht wahrhaft. Der Vernunft aber iſt der Gegenſatz ebenſo urſprünglich und wahr als die Einheit, und nur damit, daß ſie beide gleicherweiſe, und ſelbſt als Eines, begreift, erkennt ſie die lebendige Identität. Der Gegenſatz muß ſeyn, weil ein Leben ſeyn muß; denn der Gegenſatz ſelbſt iſt das Leben und die Bewegung in der Einheit; aber die wahre Identität hält ihn ſelbſt unter ſich als bewältigt, d. h. ſie ſetzt ihn als Gegenſatz und als Einheit zugleich, und iſt ſo erſt die in ſich bewegliche, quellende und ſchaffende Einheit.

Vorzüglich ſind es zwei Gegenſätze, mit denen ſich die Philoſophie von jeher beſchäftigt hat; der erſte der des Erkennens und des Seyns, der andere der des Unendlichen und des Endlichen.

Welches iſt zuvörderſt das Verhältniß des Seyns zum Erkennen, und umgekehrt? — Nach unſerer Anſicht findet in dieſem Verhältniß noch überall kein wahrer Gegenſatz ſtatt, jene beiden ſind unmittelbar, ohne ein höheres Band und an ſich ſelbſt, eins.

Das Seyn — jenes allein wahre Seyn, das wir als das Abſolute oder Gott erkannt haben — iſt, ſo gewiß es das wahre Seyn iſt, ſo gewiß ſeine eigne Bekräftigung; wäre es nicht weſentlich Selbſtbejahung, ſo wäre es nicht abſolut, nicht ganz und gar von und aus ſich ſelbſt.

Hinwiederum iſt dieſe Bejahung des Seyns nichts anderes denn

Digitized by Google

eben das Seyn selbst. Wäre sie dieß nicht, so wäre sie außer dem Seyn und könnte selbst nicht seyn. So gewiß sie daher wirklich Bejahung des Seyns, d. h. selbst positiv ist, so gewiß ist sie von dem Seyn nicht verschieden und selber das Seyn.

Bejahung des Seyns ist Erkenntniß des Seyns, und umgekehrt. Das Ewige also, da es wesentlich ein Selbstbejahen ist, ist in dem Seyn auch ein Selbsterkennen, und umgekehrt.

Die Einheit zwischen Seyn und Erkennen überhaupt ist sonach eine direkte Einheit, d. h. eine solche, der kein Gegensatz beigemischt ist. Existenz ist Selbstbejahung, und Selbstbejahung ist Existenz. Eins ist ganz gleichbedeutend mit dem andern, und wir haben aus diesem Grunde das Verhältniß beider auch als ein bloßes Verhältniß der Indifferenz bezeichnet. Nur der völlig unwahre Gegensatz einer subjektiven und einer objektiven Welt ist durch sie aufgehoben und gänzlich vertilgt: es folgt nämlich, daß kein Theil der Natur bloßes Seyn, oder ein bloß Bejahtes seyn kann, sondern jeder vielmehr in sich selbst ebenso Selbstbejahung ist wie das Bewußtseyn oder Ich; es folgt, daß jedes Ding, in seinem wahren Wesen gefaßt, mit völlig gleicher Gültigkeit als eine Weise des Seyns und als eine Weise des Selbsterkennens und Selbstoffenbarens betrachtet werden kann. Ein Ding existirt, heißt: es behauptet, es bekräftiget sich selbst; hinwiederum das sich offenbart, ist auch allein, und das sich nicht offenbart, ist nicht.

Eben darum, weil dieser Gegensatz selbst kein reeller ist, kann es geschehen, daß zwischen Systemen, die auch vorzugsweise bloß von dem einen oder dem andern beider Glieder ausgehen, dennoch kein wahrer Widerspruch stattfinde, und je das eine unmittelbar sich in das andere auflösen könne. Der Realismus, geht er nur wirklich vom wahren, nämlich dem absoluten Seyn aus, gelangt auch von selbst zur absoluten Erkenntniß, nämlich zur Selbstbejahung. So der Realismus des Spinoza. Der Idealismus, betrachtet er nur wirklich das absolute Erkennen, nämlich die Selbstbejahung, dringt sicher bis zur Indifferenz derselben mit dem Seyn durch, und löst sich auf in sein Entgegengesetztes. Als einen Idealismus solcher Art hatten wir die Fichtesche Lehre

Digitized by Google

gedeutet, indem wir das absolute Ich als die absolute Selbstbejahung und demnach als die ewige Form in dem ewigen Wesen betrachteten. Die ausführlichen psychologischen Erklärungen dieses Idealismus durch den Urheber selbst, sein vielfältig bewiesenes Unvermögen in dem Seyn die Selbstbejahung zu sehen, und die hieraus folgende Einschränkung des wahren Lebens und Seyns auf das Ich des Bewußtseyns oder das Subjekt, haben uns überzeugt, daß wir ihm diesen Standpunkt nur geliehen hatten, und daß er die Idee desselben, wenn sie ihm je vorgeschwebt, wenigstens völlig wieder verloren und also nie deutlich ergriffen hatte.

Wir haben Seyn und Erkennen auch entgegengestellt als Wesen und Form; allein auch so ist noch kein wahrer Gegensatz gegeben, denn das Positive in der Form ist selbst nur das Wesen oder das Seyn; und die Selbstbejahung ist so weit noch selbst als bloße, reine Identität begriffen.

Erst mit dieser Indifferenz von Wesen und Form ist auch der Gegensatz; aber sie selbst, die Indifferenz, enthält noch keinen; dieser erste wahre Gegensatz ist dann der der Einheit und Vielheit.

Wie gelangen wir zu diesem Gegensatz? — Eben nur durch die nothwendige Folge der Selbstoffenbarung, die da selber das Seyn ist, und in deren Natur wir nun noch tiefer einzudringen haben.

Ein Wesen, das bloß es selbst wäre, als ein reines Eins (wenn nämlich ein solches, wie wir jetzt annehmen, gedacht werden könnte), wäre nothwendig ohne Offenbarung in ihm selbst; denn es hätte nichts, darin es sich offenbar würde, es könnte eben darum nicht als Eins seyn, denn das Seyn, das aktuelle wirkliche Seyn, ist eben die Selbstoffenbarung. Soll es als Eins seyn, so muß es sich offenbaren in ihm selbst; es offenbart sich aber nicht, wenn es bloß es selbst, wenn es nicht in ihm selbst ein Anderes, und in diesem Anderen sich selbst das Eine, also wenn es nicht überhaupt das lebendige Band von sich selbst und einem Anderen ist.

Wer diesen allgemeinen Satz angreifen wollte, müßte entweder leugnen, daß alles aktuelle Seyn Selbstoffenbarung ist, worüber er sich an das früher Gesagte zu halten und den Beweis zu führen hätte, daß es ein anderes reales Seyn gibt als eben in der Selbstoffenbarung;

Digitized by Google

oder er müßte behaupten, daß ein reines bloßes Eins, in dieſer ſeiner abſtrakten Einheit, ſich ſelbſt offenbar werden könne, welches er zu beweiſen hätte. Solange er nicht entweder dieſen oder den erſten Beweis geführt, ſo lange bleibt unſer allgemeiner Satz beſtehen, daß das, was als Eins iſt, oder exiſtirt, in dem Seyn nothwendig ein Band ſeiner ſelbſt und eines Anderen ſey.

Dieſes Andere (um unſern Satz näher zu beſtimmen), was iſt es denn nun? Wo kommt es her und wozu ſoll es ſeyn? Es iſt ja nur durch das Band der Exiſtenz des Einen; alſo nicht außer dem Einen; es kann alſo von dieſem Einen nicht verſchieden, ſondern ſelbſt nur das Eine ſeyn, aber als ein Anderes. Ferner, es kann auch nicht erſt zu dem Einen hinzukommen, oder werden, denn es gehört ja zu der Exiſtenz des Einen, und iſt alſo mit dieſem (ſeyenden) Einen ſchon ſelbſt da, und nichts außer ihm.

Wir können ſonach unſern obigen Satz jetzt beſtimmter ſo ausdrücken, daß, was als Eines iſt, in dem Seyn ſelbſt, nothwendig ein Band ſeiner ſelbſt als Einheit, und ſeiner ſelbſt als des Gegentheils, oder als Vielheit ſeyn müſſe, und daß dieſes Band eines Weſens als Eines mit ihm ſelbſt, als einem Vielen, eben ſelber die Exiſtenz dieſes Weſens ſey.

Wir wollen verſuchen, dieſen Satz durch einige Beiſpiele deutlich zu machen, jedoch mit der ausdrücklichen Beſtimmung, daß niemand etwa dieſe Beiſpiele als unſere Beweiſe anſehen wolle. Wir haben unſern Satz ganz allgemein und in der größten Schärfe bewieſen, und wir ſehen nicht ein, was gegen ihn in dieſer Geſtalt vorzubringen wäre: alle hier möglichen Beiſpiele ſind nur einzelne Fälle jener allgemeinen Identität von Einheit und Vielheit. — Du betrachteſt alſo z. B. ein körperliches Ding, und, ſiehſt du es nicht etwa an als ein Aggregat von gewiſſen nicht weiter theilbaren Körperchen (in welchem Fall wir dir überhaupt nicht verſtändlich werden können), ſo betrachteſt du dieſen Körper ohne Zweifel als eine Einheit, als eine ſchlechthin untheilbare und identiſche Poſition. Aber er würde als das bloße Eins, das er iſt, nicht ſich ſelbſt offenbar ſeyn, wenn er nicht in ſich ſelbſt einen Widerhall dieſer Einheit hätte, und als Eins zumal Vieles wäre, und

Digitized by Google

eben dieſes, daß er als das Eins das Viele und als das Viele das Eins von ſich ſelbſt iſt, nennſt du die Exiſtenz, das Seyn dieſes Körpers, und da nur das Seyn eines Dings das Poſitive und Wahre deſſelben iſt, ſo betrachteſt du als das Poſitive und Reelle in dem Körper nicht das Eins als das Eins und nicht das Viele als das Viele, ſondern eben nur das Band, kraft deſſen er als das Erſte auch das Andere iſt, und umgekehrt. — Du haſt ferner den Begriff einer Pflanze. Was wäre nun die Pflanze ohne die Zweige, Blätter und Blüthen, die ſie treibt? Nichts; ein bloßer verborgener Begriff: weder lebendig, noch wirklich. Du ſetzeſt alſo ihre Lebendigkeit darein, daß ſie als das Eins oder als die untheilbare Poſition, die ſie iſt, zumal ihre Zweige ihre Blätter, ihre Blüthen iſt, d. h. darein, daß ſie die abſolute Identität von ſich ſelbſt als Einheit und einer Vielheit iſt, die doch wiederum nur ſie ſelbſt iſt als Vielheit angeſchaut. Ebenſo die Erde; du betrachteſt ſie als etwas, das in ſich abſolut, ein Welt-Körper iſt, weder vermöge der bloßen Einheit ihres Begriffs noch vermöge der Vielheit der zu ihr gehörigen Dinge; in beiden würdeſt du nicht ihr wahres Weſen ſehen; ihr wahres Weſen erkennſt du allein in dem Band, kraft deſſen ſie ihre Einheit ewig als die Vielheit ihrer Dinge, und hinwiederum dieſe Vielheit als ihre Einheit ſetzt. Du ſtellſt dir auch nicht vor, daß es außer dieſer Unendlichkeit von Dingen, die in ihr befindlich ſind, noch eine andere Erde gebe, welche die Einheit dieſer Dinge iſt, ſondern daſſelbe, was die Vielheit iſt, daſſelbe iſt auch die Einheit, und was die Einheit iſt, daſſelbe iſt auch die Vielheit, und dieſes nothwendige und unauflösliche Eins der Einheit und Vielheit ſelbſt in ihr nennſt du ihre Exiſtenz.

Haben wir nun unſern allgemeinen Satz ſowohl bewieſen als hinlänglich erläutert, ſo wird die beſtimmte Anwendung deſſelben jedem ohne Schwierigkeit einleuchten.

Exiſtenz iſt das Band eines Weſens als Eines mit ihm ſelbſt als einem Vielem. Aber iſt denn eine Exiſtenz? — Die ewige Antwort auf dieſe Frage iſt Gott, denn Gott iſt, und Gott iſt das Seyn ſelbſt. Die göttliche Einheit iſt von Ewigkeit eine lebendige, eine wirklich

Digitized by Google

existirende Einheit; denn das Göttliche ist eben das, was gar nicht anders denn wirklich seyn kann. Aktuelle wirkliche Einheit ist sie aber nur in und mit der Form. Das Wesen gebiert sich also ewig in die Form, und ist ewig, durch sich selbst, geboren in die Form, welche die Selbstoffenbarung in ihm selber ist, ohne einiges Heraustreten aus ihm selber; denn seine Selbstoffenbarung ist seine Existenz; es müßte also, wenn es in jenem aus sich herausträte, in seiner Existenz außer sich selbst seyn und sich selbst entfremdet werden, welches ohne Zweifel die Ungereimtheit aller Ungereimtheiten ist; insbesondere da das Ewige oder Gott eben das ist, dessen Wesen in der Existenz besteht. — Es (das Wesen) offenbart sich aber als die Einheit im Gegentheil, womit denn auch das Gegentheil, nämlich das Viele ist, aber nur ist durch dasjenige, wodurch es nicht das Viele ist, sondern vielmehr das Eine in dem Vielen, nämlich durch das Band der sich offenbarenden, d. h. existirenden Einheit mit ihm selbst. Hier, in dem zuletzt Gesagten, liegt der tiefste und klarste Aufschluß, der für jeden, der ihn gefaßt hat, alle Schwierigkeiten aus dieser Lehre entfernt. Nämlich, was ist denn nun eigentlich vermöge jenes Bandes der Existenz? — Das Viele als das Viele? Keineswegs; dieses kann ewig nicht seyn, sondern ewig ist in ihm nur das Eine; da aber auch dieses Eine nicht als das Eine existirt, sondern nur insofern es als das Eine das Viele ist, so existirt wahrhaft weder das Eine als das Eine noch das Viele als das Viele, sondern eben nur die lebendige copula beider, ja eben diese copula ist allein die Existenz selbst und nichts anderes. — Oder ist nun etwa im Gegentheil das Viele überhaupt nicht, und ein völliges Nichtseyn? Nein, denn es ist nur nicht als das Viele, aber es ist als das Eine in dem Vielen. So kann man z. B. von den materiellen Dingen nicht als von den Vielen sagen, daß sie sind, aber die Schwere, als das Eine in diesem Vielen, ist, und mit der Schwere sind auch die Körper, aber sie sind nicht als die Vielen. — Kommt ferner die Vielheit zu der göttlichen Einheit hinzu, oder in sie hinein? Ebensowenig; denn die Vielheit in der Identität mit der Einheit angeschaut ist nichts anderes als eben die Existenz dieser Einheit selbst und von ihr gar nicht

Digitized by Google

verſchieden. Oder gibt ſich Gott ſelbſt die Vielheit und bringt er ſie hervor? Er giebt ſie ſich nicht; denn Exiſtenz iſt das Band eines Weſens als Eines und deſſelben Weſens als eines Vielen: Gott aber iſt eben die Exiſtenz ſelbſt, und nichts anderes, denn die Exiſtenz; er iſt alſo weſentlich das Band des ewigen Weſens als Eines und deſſelben ewigen Weſens (ſeiner ſelbſt) als Vielen, und er iſt nichts wie dieſes Band; und hinwiederum dieſes Band iſt in ihm ſelbſt das Göttliche, das Abſolute im Abſoluten; denn es iſt die weſentliche Exiſtenz ſelbſt, d. h. Gott. — Jeder andere Begriff des Abſoluten wäre ein bloßer Verhältnißbegriff, z. B. der gewöhnliche Begriff des Unendlichen, welchem das Endliche oder die Dinge entgegengeſetzt werden. — Oder könnte wohl von einem Hervorbringen der Vielheit durch die Einheit geredet werden, da doch die Vielheit nur durch das Band, alſo nur mit der Einheit zumal, und weder vor noch nach ihr zu ſeyn vermag. — Noch trauriger ſind allerdings die Vorſtellungen von einer Spaltung der urſprünglichen Einheit, weil ſie beweiſen, daß die, welche ſie hegen, in der That die Vielheit als die Vielheit wollen, und meinen, daß ſie ſey; da doch mit der Vielheit dennoch die Einheit bleibt und nichts geſpalten iſt; welches eben den weſentlichen Unterſchied macht von allen Reflexionstheorien, die das Problem ſo faſſen, als hätten ſie eine Spaltung zu erklären, da es doch gar keine ſolche gibt, und mit der Vielheit nur die Einheit beſteht.

In dieſer lebendigen Identität nun haſt du zumal den Widerſtreit oder das Leben, und die Einheit oder die Sänftigung des Lebens. Den Widerſtreit; denn die Einheit iſt in der Vielheit als in einem ewigen Gegenwurf ihrer ſelbſt bejaht; die Einheit, denn die ſtille Einigkeit des Weſens bricht durch den Gegenſatz oder die Vielheit und macht nur in dieſem Durchbrechen auch ihn ſelbſt und zugleich ſich offenbar. Das Weſen gebiert ſich in der Form, und gibt in dieſer Geburt nur ſich ſelbſt, d. h. die Einheit, zur Frucht: es hat den Gegenſatz ewig und urſprunglos in ſich; aber, nur die urſprüngliche Eintracht ſeiner Selbſtgleichheit in ihm offenbarend, tritt es aus ihm als Allheit oder abſolute Totalität hervor. Hinwiederum wird auch der durch das Weſen

Digitized by Google

beruhigte Gegensatz, oder die Form, in das Wesen verklärt, und selbst wesentlich in ihm, also, daß das Eine die Allheit, und die Allheit das Eine ist, und so erst die Existenz κατ' ἐξοχήν, die Existenz aller Existenz vollendet hervorbricht.

Dieses dem Begriff nach ewige in-einander-Scheinen des Wesens und der Form ist das Reich der Natur, oder der ewigen Geburt Gottes in den Dingen und der gleich ewigen Wiederaufnahme dieser Dinge in Gott, so daß, nach dem Wesentlichen betrachtet, die Natur selbst nur das volle göttliche Daseyn ist, oder Gott in der Wirklichkeit seines Lebens und in seiner Selbstoffenbarung betrachtet.

Dieses ewige Band der Selbstoffenbarung Gottes, dadurch das Unendliche das Endliche, und hinwiederum dieses in jenem aufgelöst ist, ist das Wunder aller Wunder, nämlich das Wunder der wesentlichen Liebe (welche allein durch den Gegensatz zur Einheit mit sich selbst bringt), oder das Wunder der Lebendigkeit und Wirklichkeit Gottes; aber es ist darum nichts Unbegreifliches, sondern durch sich selbst klar wie der sonnenhelle, lebensvolle Tag, ob es gleich den meisten das unbegreiflichste dünkt, daß Gott in der That lebendig und wirklich, und nicht todt sey, da ihnen vielmehr das Gegentheil als der Abgrund aller Unbegreiflichkeit erscheinen müßte. Sie erstaunen recht eigentlich darüber, daß nicht nichts ist, und können sich gar nicht satt wundern, daß wirklich etwas existirt. Da meinen sie dann, weil sie nicht begreifen können, wie Gott das All begreife und selbst wesentlich das All sey, ihn zu ehren dadurch, daß sie alle Existenz von ihm hinwegnehmen, ihn zu einer reinen Einheit läutern, in der ja kein Gegensatz seyn darf, weil Gott sich etwa nicht dagegen retten könnte und getrübt werden möchte; und halten es für Philosophie und für Frömmigkeit, wenn sie ihm nachher mühselig zur Existenz verhelfen, und ihn aus seiner traurigen Einförmigkeit durch ihre Reflexion oder ihr absolutes Bewußtseyn heraustreten lassen.

Jenes Wunder des Daseyns, oder das göttliche Leben, als ein aktuelles und im vollsten Sinn wirkliches erkennen, heißt allein Wachen; alles andere ist Traum, Bild oder völliger Todesschlaf; ist Wissenschaft weder Gottes noch der Dinge; denn wie möchte Gott erkannt

Digitized by Google

werden ohne das, deſſen Fülle er in ſeiner Exiſtenz iſt, oder wie die Dinge ohne das, das ihre Fülle iſt.

Die gegebene Anſicht enthält auch die Erklärung der Endlichkeit ganz und vollſtändig, und es bedarf dazu keines neuen oder zweiten Principiums; denn wir ſind nicht gemeint, die Endlichkeit, wie ſie den Träumenden oder Irrenden vorſchwebt, noch beſonders abzuleiten, ſondern allein die wirkliche Endlichkeit.

Iſt das Band die lebendige Ineinsbildung des Einen mit dem Vielen, ſo iſt nothwendig mit dem Band zumal auch das aus Einheit und Vielheit Einsgewordne; und da dieſes eben ſelbſt erſt das reale Viele iſt, ſo iſt das Band, wenn es überhaupt ein Band der Einheit und Vielheit iſt, nothwendig auch wieder die copula von ſich ſelbſt und dem aus dem Einen und Vielen Verbundenen; und dieſes Band erſt iſt die wirkſame und ganz und gar reale abſolute Identität. — Was iſt denn nun aber jenes Verbundene? Soweit es nur ſelbſt reell iſt, iſt es in der Einheit mit dem Band und ſelbſt das Band, und ſoweit es nicht in der Einheit mit ihm und nicht es ſelbſt iſt, kann es auch überhaupt nicht ſeyn. Iſt alſo in dem Verbundenen nur ſeine Einheit mit dem Bande ſelbſt das Lebendige und Wirkliche, ſo wird auch nur dieſe, keineswegs aber wird das Verbundene als das Verbundene angeſchaut, und es gibt ein ſolches weder an ſich noch ſelbſt in der wirklichen Anſchauung. — „Aber ich ſehe doch wirklich die Materie als ein im Raum ausgedehntes Vieles, Theilbares, Eingeſchränktes.“ — Dieß eben, antworte ich, iſt der Grundirrthum, nämlich die Vorſtellung, daß du dieß ſeheſt. Du magſt mich ebenſo gut verſichern, daß du die Flecken in der Sonne ſiehſt, da du doch eigentlich nur dein Nichtſehen zu einem Sehen machſt. Du ſchauſt, auch ohne daß du es weißt und willſt, ewig nur die Einheit des Verbundenen mit dem Band, d. h. das Band ſelbſt an; alles Uebrige aber magſt du bloß denken oder imaginiren, keineswegs aber in Wahrheit erblicken.

So, um das Beiſpiel von dem herzunehmen, was unſerer bisherigen Betrachtung am nächſten liegt, das Viele als das Viele iſt auf keine Weiſe ſichtbar; denn es wird geſehen, nur inſofern es beleuchtet

Digitized by Google

iſt von dem Einen, d. h. nur ſofern es nicht Vieles iſt. Als Vieles kannſt du es nur denken, und es iſt als ſolches lediglich dein Denken, keineswegs aber das Wirkliche oder das Seyn, welches nur Eines iſt. Es iſt auch nicht einmal dein nothwendiges Denken, ſondern einzig dein freies und willkürliches; und es liegt bloß an dir ſelbſt, wenn du nicht das Poſitive des Vielen und eben darum es ſelbſt als Eines zu ſehen glaubſt.

Da jenes Denken weſentlich ein Abſehen von dem Reellen und daher eigentlich ein Imaginiren iſt, ſo kann es keine andere als lauter unweſentliche Eigenſchaften zum Produkt geben. Eine ſolche iſt eben die Vielheit; denn ſie thut nichts zu dem Poſitiven hinzu, und läßt das Reelle gänzlich unberührt. Das Seyn iſt weſentlich gleich dem Seyn; denn die reine Poſition kann von der reinen Poſition nicht verſchieden ſeyn. Das Seyn als Seyn kann ſich daher auch nicht außer dem Seyn befinden; betrachteſt du demnach die Vielheit und das Außereinander, ſo betrachteſt du nicht das Seyn, und ſiehſt du das Seyn, ſo ſiehſt du eben deßhalb die Vielheit und das Außereinander nicht.

Dieſe ihrer Natur nach unreellen, das Poſitive gar nicht angehenden Beſtimmungen, welche bloß ein falſches Denken macht, hat man denn von jeher zu Mängeln der Dinge gemacht; Leibniz ſelbſt iſt dieſem Mißgriff nicht völlig entgangen; dem Fichteſchen Philoſophiren war es vorbehalten, ſie zu wirklichen und nothwendigen Schranken zu machen.

Wie es ſich mit dem Vielen überhaupt verhält, ebenſo auch mit der Materie. Das Verbundene in ſeiner Abſtraktion von dem Band iſt die unſcheinbare Materie, das eigentliche μὴ Ὄν der Alten, von dem eben deßhalb weder, daß es iſt, ausgeſagt, noch überhaupt wahrhaft geredet werden kann. Das, wodurch die Materie iſt, und wodurch ſie eben darum auch ſichtbar iſt, iſt ihre Einheit mit dem Band; verſichere ſo hoch und theuer, als du willſt, daß du ſie in der That nur als ein Todtes ſehen könneſt, du irrſt; du ſiehſt ſchon von ſelbſt nur das Lebendige in ihr, weil dieſes allein iſt; das Uebrige bildeſt du dir bloß ein zu ſehen, und ſiehſt es nur ſo zuletzt wirklich, wie innere Phantasmen bei kranker Einbildungskraft endlich zu äußern Anſchauungen werden. Was wir dir im Gegentheil anmuthen, nämlich das Leben der

Digitized by Google

Materie und eines jeden Theils derſelben zu erkennen, muthen wir dir nicht an als etwas, das du im Denken erfaſſen ſolleſt: vielmehr von eben dieſem deinem bildlichen Denken ſollſt du erlöst werden, und wieder eingehen in die urſprüngliche Einfalt des Sehens und des Sinnes, welcher ſelbſt nur die unmittelbare, gleichſam magiſche Empfindung des Innern und Poſitiven und das Band deines eignen Weſens mit demſelben iſt. Nicht das Leben der Natur ſelbſt, auch nicht dein wahrer urſprünglicher Sinn iſt verſchloſſen; der eigne innere Geiſtes- und Herzenstod verhüllt und verſchließt dir beide. Das wirkliche Sehen des Lebendigen kann allerdings nicht bemerkt werden in jenem tölpiſchen oder auch hochmüthigen Wegfahren über die Dinge; es gehört dazu der Zug innerer Liebe und Verwandtſchaft deines eignen Geiſtes mit dem Lebendigen der Natur, die ſtille, nach der Tiefe dringende Gelaſſenheit des Geiſtes, damit das bloß ſinnliche Anſchauen zu einem ſinnigen werde.

Die Materie kann als ſolche, oder das Verbundene kann als das Verbundene, nicht ſeyn; da aber gleichwohl mit dem Band das Verbundene nothwendig iſt, ſo ſetzt es das Band auch nothwendig, d. h. es ſetzt oder bejaht ſich ſelbſt in ihm; aber es ſelbſt, das Verbundene als das Verbundene, ſetzt es als ein nie für ſich Seyendes, ſondern als ein immer Verändertes, nie Bleibendes, ſtets wieder Erſchaffenes und wieder Vernichtetes. Indem es ſelbſt gegen das Band als ein Nichts iſt, wird es eben dadurch lebendig, denn es nimmt die Idee oder das Band auf: wie das belebte Auge lebendiger iſt in dem Maß, als nicht es ſelbſt, ſondern die innere Freudigkeit aus ihm leuchtet. Indem das Band ſich in ihm bejaht, ſcheint es das Verbundene zu ſetzen; da es aber daſſelbe nicht als es ſelbſt und an ſich bejaht, ſo wird in demſelben Akt das Geſetzte wieder vernichtet; und in dieſem Wechſel von Entſtehen und Vergehen entfließt das Verbundene, als ein Spiel der ewigen Luſt ſich ſelbſt zu bejahen: das Ewige aber iſt und ſein Seyn iſt der Wechſel, und dieſer Wechſel (dem Poſitiven nach betrachtet) iſt ſein Seyn. Es iſt abermals Irrthum, wenn du das Entſtehen und Vergehen als ſolche zu ſehen glaubſt, da ſie nothwendig unſichtbar ſind; du ſiehſt bloß das Seyn, d. h. das Ewige; für dein wahres, d. h.

Digitized by Google

wirkliches Sehen ist also der Wechsel als das Seyn, und das Seyn als der Wechsel, und es ist nur Geistesträgheit, wenn du die Zeit nicht als die Ewigkeit und die Ewigkeit nicht als die Zeit zu sehen dir bewußt bist. Denn das, was du die Zeit nennst, ist dem Wesentlichen nach nur die Ewigkeit, wie das, was du das Verbundene nennst, dem Positiven nach nur das Band ist. Eine Zeit und Zeiten, als solche, magst du wohl denken; sehen, wenn du siehst, nur die Eine, immer ruhende Ewigkeit. Jeder Augenblick der Zeit ist dem Reellen, d. h. Anschaubaren, nach, sie selbst, ganz und untheilbar; und so du nicht sie, die Ewigkeit, in dem Augenblick schauetest, so würdest du überall nichts schauen, und der Augenblick selbst würde völlig unerfüllt seyn.

Entstehen und Vergehen, sagten wir, sind an sich, oder dem Positiven nach betrachtet, selbst nur das Seyn. Das Seyn eines jeden Dings ist aber seine Einheit mit dem Bande. Jedes Dinges Band mit Gott ist nun nothwendig ein ewiges, so gewiß Gott selbst ewig ist; und jedes Dinges Einheit mit seinem Bande ist gleichfalls eine ewige; und so ist jedes Ding durch das Band selbst ewig und lebt in seinem Bande mit Gott, und nichts stirbt dem wahrhaft Reellen nach, es müßte denn Gott selbst sterben.

Wer der bisherigen Darstellung mit einigem Verständniß gefolgt ist, hat von selbst bemerkt, daß diese Ansicht auch eine von den bisherigen ganz verschiedene Theorie der Erkenntniß in sich schließt; und wir fügen über diese, der in der Folge anzustellenden Vergleichung wegen, nur das Wesentliche bei.

Zuvörderst diese Ansicht lehrt: daß wir recht eigentlich die Dinge an sich anschauen, ja daß diese das einzig Anschaubare sind, keineswegs aber das, was nicht an-sich ist, als welches bloß gedacht oder imaginirt wird. Eben aus diesem Grunde leugnet sie alle Erkenntniß a priori, schlechthin und durchaus; denn was von Kant und Fichte so benannt worden, nämlich die angebliche Erkenntniß durch Verstandsbegriffe, ist ihr keine nothwendige, sondern eine bloß angenommene und wieder abzulegende Denk- und Betrachtungsweise, die nicht einmal im Subjekt einen absoluten Grund hat, und lediglich das Produkt eines von dem

Digitized by Google

Wahren abſehenden, d. h. nicht-anſchauenden, Denkens iſt. Die Vernunfterkenntniß iſt aber auch keine Erkenntniß a priori; denn für dieſe exiſtirt nichts, zu dem ſie ſich als das Prius verhalten könnte. Das Posterius müßte die Wirklichkeit ſeyn; allein das Ewige, deſſen Erkenntniß Vernunft iſt, iſt auch das Wirkliche ganz und vollkommen, ſo daß kein anderes Wirkliches außer ihm iſt.

Das Verhältniß dieſer Anſicht zur Erfahrung, als Erkenntniß, kann eben deßhalb kein Verhältniß der Entgegenſetzung, ſondern nur das einer urſprünglichen, innern Einheit ſeyn. Der Gegenſatz, in dem beide erſcheinen, iſt ſelbſt ein bloßer der Erſcheinung, d. h. ein ſolcher, der nicht im Weſen beruht, und beſtimmt iſt zu verſchwinden. Es iſt ein Gegenſatz der Richtung bei vollkommener Gleichheit innerer Abſicht. Die Naturphiloſophie ſtellt in der Natur unmittelbar das Poſitive dar, ohne Rückſicht auf das andere, z. B. den Raum und das übrige Nichtige. So ſieht ſie in dem Magnet nichts anderes als das lebendige Geſetz der Identität; das im Raum ausgeſprochene, aber auf keine Weiſe von ihm getrübte, A=A. Ebenſo erkennt ſie in dem Körper nur die entfaltete Copula, als Schwere, als Cohäſion u. ſ. w.; den Körper ſelbſt aber lediglich als das Gefaßte dieſes entfalteten Bandes, das ohne dieſes in nichts zerfiele. — Eben dieſes göttliche Band aller Dinge nun, eben dieſen in der Schale der Endlichkeit verſchloſſenen und in ihr allein quellenden und treibenden Lebenskeim ſucht auch die Empirie zu Tage zu fördern. Sie dringt, wo ſie ſich ihres Thuns bewußt iſt, oder auch, geleitet von einem glücklichen Inſtinkt, von dem Verworrenen zu der Einheit, das Seyende nicht unmittelbar erkennend, ſondern auf alle Weiſe alles abzuſondern ſtrebend, das nicht weſentlich iſt, um ſo zu dem Weſentlichen zu gelangen. Hätte ſie dieſen Zweck je vollkommen und allſeitig erreicht, ſo würde ihr Gegenſatz mit der Philoſophie, und mit dieſem die Philoſophie ſelbſt als eine eigne Sphäre oder Art der Wiſſenſchaft, verſchwinden. Dann wäre wahrhaft nur Eine Erkenntniß; alle Abſtraktionen löſten ſich auf in die unmittelbare freundliche Anſchauung; das Höchſte wäre wieder ein Spiel und Luſt der Einfalt, das Schwerſte leicht, das Unſinnlichſte das Sinnlichſte, und der Menſch

Digitized by Google

dürfte wieder frei und froh in dem Buch der Natur selbst lesen, dessen Sprache ihm durch die Sprachenverwirrung der Abstraktion und der falschen Theorien längst unverständlich geworden ist.

Wie verhält sich nun zu dieser ganzen Ansicht die gegenwärtige Fichtesche, und welche Auflösung hat dieselbe für die so eben von uns behandelten Grundaufgaben der Philosophie?

Die Beantwortung dieser Frage ist eben nicht leicht. Nicht als ob es Hr. Fichte an der äußersten Deutlichkeit und Ausführlichkeit hätte fehlen lassen; sondern, weil seine Aeußerungen in den drei Schriften, auf welche wir uns hier beziehen, sich keineswegs gleich bleiben, und der Verfasser der E. V. von dem der Anweisung zum s. L., und wieder der Verfasser der ersten Vorlesungen in dieser Schrift von dem der letzten wesentlich verschieden sich zeigt. Es gibt hier kein Mittel, als die ganze Tonleiter seines Philosophirens mit ihm selbst durchzugehen, welches noch den zufälligen Vortheil gewährt, zu zeigen, daß der letzte Punkt der Einsicht, bis zu welchem die jüngste der drei Schriften geht, von ihm erst im Fortgang des Schreibens errungen worden, daß der Anfang dieses angeblichen Ganzen noch keineswegs das Ende abgesehen, das Ende dagegen den Anfang vergessen hat.

„Es ist zuvörderst ein Seyn, schlechthin von und aus sich selber, als Eins und als in sich unwandelbar und unveränderlich; und zu oder von diesem Seyn giebt es ein Daseyn (wie beide zusammenhangen, bleibt hier vorerst noch unentschieden); dieses Daseyn des Seyns ist in seiner tiefsten Wurzel Bewußtseyn oder Wissen, und umgekehrt, das Bewußtseyn des Seyns ist die einzig mögliche Form oder Weise des Daseyns des Seyns“ (s. L. S. 80. 83. 96).

Es ist dieß der klarste Punkt der jetzigen Fichteschen Ansicht, von welchem wir eben deßwegen ausgehen wollen. Vorerst ist hier das Wissen und Bewußtseyn, auch als absolutes Wissen, reines Bewußtseyn, nicht mehr das Unbedingte, sondern nur das Daseyn zu dem Seyn, und dem Seyn, oder Wesen, untergeordnet, als die Form, gerade so, wie auch wir es in seinem Verhältniß zum Wesen bezeichnet haben (man s. die Aphorismen in der Zeitsch. f. sp. Physik II, 2, §. 18. f. [IV, S. 122]).

Digitized by Google

Das Seyn ist hier das, was uns die reine Copula des Selbsterkennens oder Selbstbejahens, als Copula aufgefaßt, ist; das Wissen dagegen dieselbe Copula, angeschaut in der Form, wie in dem Satz A=A sowohl auf das Wesen als auf die Form reflektirt werden kann. So weit wäre also die obige Deutung des Fichteschen Idealismus, die man in dem letzten Theil des Bruno (von S. 208 an [IV, S. 301]) vollständig ausgeführt findet, utiliter acceptirt; und wie dort von dem absoluten Erkennen oder Ich unter andern gesagt wird [§. 327]: es ist die Form aller Formen, der dem Absoluten ewig eingeborne Sohn, nicht verschieden von seinem Wesen, sondern dasselbe; nur durch ihn gelangt man zu jenem, und die Lehre, die aus diesem ist, ist dieselbe: die aus jenem ebenso ist auch bei dieser neuen Revision des Fichteschen Systems aus dem Vater der Sohn geworden; jene mit dem Seyn gleich ewige Form des Wissens ist der λόγος des Apostel Johannes, und es wird durch diese speculative Entdeckung, nach Herrn Fichtes Meinung, das erste Licht über jenen dunkeln Anfang seines Evangeliums verbreitet.

Nun entsteht aber die Frage: was ist denn jenes Wissen, Bewußtseyn, oder sich-Fassen, wie es Hr. Fichte gleichfalls nennt, — diese dem Seyn einzig mögliche Form, da zu seyn, was ist sie selbst, welche Bedeutung kommt ihr zu? Ist sie die Selbstbejahung, als absolute, allgemeine und unendliche Form aufgefaßt? Hr. Fichte erklärt sich hierüber deutlich. Jenes Wissen muß, sich selber gegenüber, ein absolutes Seyn setzen und bilden, von dem es selbst das bloße Da-seyn, (d. h. das bloße Wissen) sey — es muß sich selbst dem absoluten Seyn gegenüber vernichten und so den Charakter des bloßen Bildes, der Vorstellung annehmen (S. 84). — Dieses Wissen also, d. h. diese Reflexion, welche sich selbst, als Wissen, von dem Seyn abstrahirt, (denn wie sollte sie es sonst sich gegenüber setzen?) und damit das Seyn selber als ein Abstraktum ihrer selbst (nicht mehr als Seyn, das zumal Daseyn ist) setzt — diese Reflexion, die sich selbst zu einem bloßen Bilde, einer Vorstellung, des Seyns macht, und somit diesem als ein Subjektives gegenüber tritt — diese Reflexion, mit Einem Wort, welche ganz den wohlbekannten Charakter der individuellen Fichteschen

Digitized by Google

Reflexion an sich trägt, soll die unmittelbare, ewige Form des göttlichen Wesens, der λόγος selber seyn. Leider ist dieser Logos nicht ein Menschgewordener; sondern ein ursprünglich nur menschliches Wissen, und zwar ein gar sehr individuell-menschliches, nämlich ein Fichtesches. Es ist nicht das in dem ganzen Universum lebende Wissen und Selbstbejahen, von dem das subjektive Wissen selbst nur eine besondere Potenz und Weise ist, sondern es ist eben dieses subjektive, beschränkte Wissen selbst; — das Wissen oder auch Wir selber ist das göttliche Daseyn (S. 115); und es ist ganz folgerecht, wenn in den E. B. von der Darstellung des göttlichen Seyns unmittelbar zu dem Schluß übergegangen wird: also allein das menschliche Geschlecht ist da!

Woher weiß aber Herr Fichte, daß nur wir das Wissen sind, und daß überall sonst kein Wissen ist als in uns? Etwa daher, daß das Wissen nur als unseres unmittelbare Thatsache des Bewußtseyns ist? So müßten wir also überhaupt nichts erkennen als solche Thatsachen unseres Bewußtseyns. In seinem allgemeinen Ausdruck ist das Bewußtseyn ein sich-selbst-Fassen; das Wissen — wenn es nämlich nicht gleich als ein bloß subjektives aufgefaßt werden soll, dem ein Seyn entgegensteht — mit Einem Wort das Wissen in seiner Absolutheit ist Selbstbejahung. Woher ist Hrn. Fichte bewußt, daß ein sich-Fassen, sich-Bejahen nur in unserm Bewußtseyn vorkommt? Etwa weil Er (wie wir zugeben) es sonst nirgends hat finden können? Dagegen haben wir es allerwärts, und soweit nur ein Seyn ist, gefunden und nachgewiesen, und wir denken, daß unsere Behauptung, abgesehen von ihren Beweisen, vor der Hand wenigstens so viel gelten müsse als die seinige, die er bloß faktisch aufstellt, als wäre noch niemanden eingefallen daran zu zweifeln, und als verstünde sich bei jedermann von selbst, daß ein Wissen, ein sich-Fassen, sich-Bejahen lediglich im bestimmten menschlichen Bewußtseyn wohne.

Aber selbst in dem Fall, daß das Wissen wirklich nur im Menschen lebte, wäre auch dieses dem Menschen eingeborne Wissen noch keineswegs jenes, das sich dem göttlichen Seyn gegenüber selbst vernichtet und als bloßes Bild, bloße Vorstellung, setzt; ein solches Wissen, das bloß Bild ist eines Seyns, gibt es nur für die untergeordnetste und

Digitized by Google

gemeinſte Reflexion. Sonſt beſchied ſich Herr Fichte, daß dieſe ſchlechte Reflexion, welche das Seyn ſich gegenüber als ein Objekt ſetzt, nur unſere Reflexion ſey, und keine weitere Anſprüche machen ſoll, als eben unſere zu ſeyn: jetzt macht er ſie göttlich, und ſetzt ſie in Gott als die ewige Form, als Gottes Da-ſeyn, außer dem er kein anderes hat. Gott würde daher, wenn etwa dieſe Reflexion einmal aufgehoben würde, oder, wie Herr Fichte ſpäterhin angibt, ſich ſelbſt vernichtete, Gefahr laufen, auf einmal gar nicht mehr da zu ſeyn, und würde lieber gleich anfangs gar nicht als ſo ſchlechter und prekärer Weiſe da ſeyn wollen. Wenn Hr. Fichte die höhern Formen einer ſeitdem aufgegangenen Philoſophie etwa nur dazu benutzen will, das, was er ſonſt bloß als eine Beſchaffenheit ſeiner Reflexion kannte und ſelbſt für nichts anderes hielt, in Gott hineinzutragen und zu deſſen Da-ſeyn zu machen, ſo wäre ihm beſſer, er wäre in ſeiner vorigen Abgeſchiedenheit und ſeligen Unbefangenheit geblieben, in der er die Bekenntniſſe ſeines Geiſteszuſtandes doch nur für Schilderungen des menſchlichen Geiſtes überhaupt ausgab.

Ein ſolches Wiſſen, als das eben beſchriebene, kann denn natürlich mit dem Seyn nicht an ſich ſelbſt eins ſeyn; es iſt ihm vielmehr entgegengeſetzt, als bloßes Daſeyn oder Wiſſen; wir haben demnach zwei Absoluta, ein Seyn als abſolutes, von dem das Wiſſen oder Erkennen negirt iſt, und ein Wiſſen, das als Wiſſen gleichfalls ein abſolutes, von dem aber das Seyn negirt iſt. Das Seyn hat aber doch eine Priorität vor dem Wiſſen; denn dieſes iſt nur das Da-ſeyn zu dem Seyn, ſonach (gegen alle frühere Behauptung) untergeordnet einem von ihm, als Wiſſen, unabhängigen, ihm vorſtehenden und vorausgeſetzten Seyn.

Nach unſerer Einſicht iſt weder das Wiſſen von dem Seyn, noch das Seyn von dem Wiſſen abhängig; ſondern das Wiſſen iſt eben das Seyn ſelbſt, und das Seyn das Wiſſen (in jener höhern Bedeutung der Selbſtbekräftigung). Wir erkennen es als die größte Ungereimtheit, das Wiſſen zu dem Seyn erſt hinzukommen zu laſſen, oder nach ihm zu fragen als einem hinzukommenden, als könnte das ein Seyn heißen, das nicht Selbſtoffenbarung iſt, oder als könnte das lebendige Seyn etwas anderes ſeyn, denn Selbſtbejahung.

Digitized by Google

Da Seyn und Wiſſen, oder, in dem höheren Ausdruck, Seyn und Daſeyn nicht ein und daſſelbe ſeyn können, und doch beiſammen ſind: ſo entſteht ſomit die Frage nach ihrem Zuſammenhang. — Nach den Erl. B. iſt dieſer ganz einfach: das zuvor in ſich ſelbſt aufgegangene und gebliebene Seyn tritt heraus und iſt nun da — und dieſes ſein Daſeyn oder äußere Exiſtenz iſt die Welt (des menſchlichen Bewußtſeyns, wie in den übrigen Schriften beſtimmt wird). Mit andern Worten: es wird im erſten Princip eine reine Einheit geſetzt; aber dieſe iſt leer; um lebendig zu werden, muß ſie aus ſich ſelbſt herausgehen, d. h. ſich ſelbſt als die eben geſetzte Einheit wieder aufheben. Nach der Anw. z. f. L. S. 79 iſt das Seyn eine in ſich ſelbſt abgeſchloſſene und abſolut unveränderliche Einerleiheit (der bekannte Reflexionsbegriff an die Stelle der abſoluten Identität geſetzt). Dieſes Seyn iſt aber noch keineswegs ein Daſeyn, eine Aeußerung und Offenbarung ſeiner ſelbſt (Ebendaſ.); mit andern Worten das Seyn, das ich als reine Einerleiheit beſtimmte, und als das abſolute zu ſetzen meinte, iſt leider nur eine Abſtraktion, die ich gemacht habe; es iſt ein Seyn, das außerdem noch dazuſeyn bedarf, d. h. ein Seyn, das noch kein Seyn iſt. Dieſe Unterſcheidung — des Seyns und des Daſeyns, als zwei völlig entgegengeſetzter und gar nicht unmittelbar miteinander verknüpfter Gedanken iſt von der größten Wichtigkeit (S. 80); und wird deshalb an der bewußten Wand noch insbeſondere deutlich gemacht, welcher in dem Urtheil: die Wand iſt, ein Seyn außerhalb ihres Seyns zugeſchrieben wird (S. 81); die gemeine Denkart macht freilich dieſe Reflexion nicht; ſie iſt etwas gar Höheres, nämlich die oben bemerkte Ungereimheit aller Ungereimtheiten, das Weſen im Seyn außer ſich ſelbſt ſeyn zu laſſen: eine Ungereimtheit, zu der ſich allerdings nur die Abſtraktion des reflektirenden Verſtandes erheben kann, die aber auch in allen Reflexionstheorien ſo gleich am Eingange liegt, daß man nicht begreift, wie ſie hier als eine neue Entdeckung angekündigt werden mag. In der folgenden Stunde dieſer Vorleſungen heißt es dann: Gott ſey unter andern auch da (d. h. er habe unterſchiedliche Eigenſchaften, unter dieſen aber auch die ganz beſondere

Digitized by Google

und faſt ſeltſame dazuſeyn); alles aber, was er ſey, das ſey er von und durch ſich ſelbſt; alſo ſey er auch da durch ſich ſelbſt; „der ganze in der vorigen Stunde aufgezeigte Unterſchied zwiſchen Seyn und Daſeyn und der Nichtzuſammenhang beider zeigen ſich alſo hier als nur für uns, und nur als eine Folge unſrer Beſchränkung ſeyend, keineswegs aber als an ſich und unmittelbar in dem göttlichen Daſeyn ſeyend“ (S. 106). Mit andern Worten: wir haben euch in der vorigen Stunde verleitet, die Unterſcheidung zu machen, und ſie euch nicht ohne Mühe und viele Demonſtration beigebracht, um ſie in der gegenwärtigen euch wieder abzunehmen, welches ihr hoffentlich geduldig leiden werdet, zumal da auch dieß nur für einen Augenblick ſo iſt. Denn wenn wir das Daſeyn nun wirklich in dem Seyn aufgehen ließen, und beides als eins und daſſelbe ſetzten, ſo wäre wieder nur die vorige Einerleiheit, und wir wären zum zweitenmal auf dem Trockuen; darum unterſage ich ſogleich wieder (auf derſelben Seite) und verbiete ernſtlich dem Seyn, ſich in dem bloßen Daſeyn mit dem Daſeyn zu vermiſchen (welches es wohl von ſelbſt unterließe, wäre es wahrhaft mit ihm eines und daſſelbe, da zu jeder Vermiſchung bekanntlich zwei Dinge gehören); es darf ſich auf die gedachte Art nicht vermiſchen, ſondern beides muß unterſchieden werden, damit das Seyn als Seyn und das Abſolute als Abſolutes hervortrete, d. h. damit ich erhalte, was ich bedarf, ein Princip der Trennung und der nachmaligen Spaltung des Einen Seyns in ein mannichfaltiges Seyn.

Aus allem geht hervor, daß Hr. Fichte ſowohl des Gegenſatzes als der Einheit bedarf, und das eine oder das andere hervorzieht, je nachdem er jedesmal deſſelben benöthigt iſt, ohne je zu einer wahren Einheit beider zu gelangen.

Sey es nun aber mit Seyn und Daſeyn wie es wolle, Gott iſt nun einmal unter andern auch da, und ein Zuſammenhang zwiſchen Seyn und Daſeyn muß alſo doch ſeyn. Nach den Erl. B. (S. 33) kann dieſer Zuſammenhang wohl eingeſehen werden in Anſehung des Daß, aber nicht in Anſehung des Wie; die Erkenntniß davon iſt bloß faktiſch, da ſie nicht genetiſch ſeyn kann (es wird hiemit angenommen,

Digitized by Google

daß alle Erkenntniß entweder faktiſch oder genetiſch ſeyn müſſe, wo alſo die abſolute Erkenntniß gerade mitten durchfällt). Dieſes bloß Faktiſche des Zuſammenhangs dauert auch noch im ſeligen Leben bis zu einem gewiſſen Punkte fort. „Das nie gewordne Seyn iſt, wie ſich nur finden, aber keineswegs genetiſch begreifen läßt, auch äußerlich da"; es iſt eine Thatſache des Bewußtſeyns, über die man denn weiter raiſonniren kann; es läßt ſich nämlich, „nachdem das Seyn einmal als daſeyend gefunden iſt", ſchließen, „daß auch dieſes Daſeyn nicht geworden, ſondern in der innern Nothwendigkeit des Seyns gegründet, und durch dieſe abſolute geſetzt iſt" (S. 220). Diejenigen alſo, welche dieſe Identität des Weſens oder Seyns mit dem Daſeyn gleich zuerſt und im Princip feſtſetzen, fehlen nicht in der Sache ſelbſt, welche ſo uneben nicht iſt; ſondern nur darin, daß ſie nicht fein erſt bei dem Bewußtſeyn anfragen, ob ihm etwa eine ſolche Verbindung vorgekommen, und dann durch Schlüſſe weiter zu gelangen ſuchen. So haben eben dieſelben auch darin keinen ganz übeln Fund gemacht, wie ihnen überhaupt bisweilen geſchieht (Gr. S. 266), daß ſie alles, was an dem Seyn Daſeyn iſt, die Form nennen (ſ. L. S. 222), und wir ſelbſt fühlen uns bewogen, ihnen uns darin gleichzuſtellen; wir nennen das Seyn A, und die Form, die geſammte Form verſteht ſich, B; ob nun gleich das Seyn die Form bloß annimmt, ſo kann es doch keine andere annehmen und nur in dieſer daſeyn, und es iſt ſelbſt das Seyn in der Form. Dieſe oder das wahre Daſeyn iſt daher nicht A und nicht B allein; ſein wahrer Ausdruck iſt A beſtimmt durch B, und B beſtimmt durch A, ſo daß man nicht etwa von Einem der Endpunkte (ſonſt Pole genannt), ſondern daß man vom Mittelpunkt (Indifferenzpunkt) ausgehe". — Dieſes, wird dann hinzugeſetzt, iſt's, worauf mir alles ankommt; dieß der organiſche Einheitspunkt aller Speculation, und wer in dieſen eindringt, dem iſt das letzte Licht aufgegangen (S. 223). Mit gleicher Emphaſe wird auf der folgenden Seite, wo gezeigt wird, daß Gottes inneres Weſen durch ſich ſelbſt in die Form eingetreten und unabtrennlich mit der Form verbunden ſeyn müſſe, denen, ſo dieß zu faſſen vermögen,

Digitized by Google

versichert, daß hiemit die vom Anfang der Welt bis auf den heutigen Tag obgewaltete höchste Schwierigkeit der Speculation leicht aufgelöst sey. Wir lassen dahingestellt, woher bei einem so absichtlichen Künstler, als Hr. Fichte ist, hier auf einmal solche Fälle von Versicherung kommt. Ist es, weil ihm in der That hier selber etwas völlig Neues und Unerwartetes entstanden ist, so daß er sich von seinem Erstaunen darüber erst erholen muß; oder ist es, um allen Verdacht zu entfernen, daß er hier nur etwas längst von andern Gesagtes auf die Bahn bringe? Hörten wir nämlich recht, so klang ja das beinahe wie jene verrufene Identität des Unendlichen und Endlichen, die in den Grundzügen als Schwärmerei und als Unsinn, in den Erlanger Vorlesungen als ein Verderb der Jugend behandelt wurde. Fast sollte man glauben, daß in diesem „hellsten Lichtpunkt und Gipfel" Fichtescher Verklärung der eigentliche Gipfel, die wahre Blüthe eben diese Identität sey. „Wie kommt es, fragt er in einer spätern Stelle (S. 285), daß das Seyn, das in die Form doch schlechthin nicht rein eintreten kann, dennoch mit dieser Form zusammenhängt, sie nicht unwiederbringlich ausstößt von sich, und hinstellt ein zweites durchaus neues Seyn, welches neue und zweite Seyn eben durchaus unmöglich ist? Antwort: Setze nur statt alles Wie ein bloßes Daß. Sie hängt schlechthin zusammen (der Zusammenhang beider ist jetzt nicht mehr bloß faktisch erkennbar, obschon auch nicht genetisch): es gibt schlechthin ein solches Band, welches höher denn alle Reflexion, aus keiner Reflexion quellend und keiner Reflexion Richterstuhl anerkennend — mit und neben der Reflexion ausbricht" (S. 285). — „Dieses Band ist die Liebe; in dieser Liebe ist Gott und der Mensch eins und völlig verschmolzen. Sie ist der Durchkreuzungspunkt" (die absolute Identität, die Copula) „des obigen A und B. Diese Liebe ist es, die uns über alles erkennbare und bestimmte Daseyn hinausführt zu jenem leeren (d. h. nunmehr leer gewordenen) Begriff des Seyns, der nichts anderes ist als die reine Negation aller Begreiflichkeit (hier käme also auch das Unbegreifliche wieder zu Ehren, und wäre ein Produkt der Liebe, nicht der

Digitized by Google

Schwärmerei); dieſelbe Liebe iſt es, welche die Reflexion antreibt, ſich in Gott ſelbſt zu vernichten, ſo wie dann dieſe von ſich ſelbſt vernichtete und zur göttlichen Liebe (zu jenem Band) gewordene Reflexion der Standpunkt der wahren Wiſſenſchaft iſt (S. 286. 290).

Das Verwunderſame bei der ganzen Sache iſt nun bloß, daß dieſer Aufſchluß erſt am Ende kommt, nachdem das Uebrige alles abgethan und bereits fertig iſt; daß ſich die Fichteſche Reflexion nicht gleich vornherein in Gott vernichtet, und verſenkt in der abſoluten Identität des Weſens und der Form; denn was am Ende wahr iſt, das muß auch gleich zu Anfang wahr geweſen ſeyn. — Warum thut das Fichteſche Weſen nicht, was dem göttlichen unmöglich iſt, und das Fichteſche doch am Ende thun muß: warum ſtößt es ſeine erſte Form nicht lieber gleich unwiederbringlich aus, und ſtellt hin ein zweites, durchaus neues Seyn?

Wir wollen den kurzen Aufſchluß davon geben. — Mit jener Identität von Weſen und Form, Seyn und Daſeyn, iſt noch keineswegs die Erklärung der Endlichkeit gegeben, jene iſt nicht unmittelbar und geradezu die Identität des Unendlichen und Endlichen, ſondern zur Erklärung des letztern bedarf es weſentlich der Reflexion. Nachdem die endliche Welt erklärt und herbeigeſchafft iſt, mag jene immerhin ſich in den Flammen der göttlichen Liebe verſengen und verbrennen; ſolange bis man dieſe hinter ſich hat, muß ſie in Ehren erhalten werden. Jener organiſche Einheitspunkt der Speculation, in welchem die fatale Naturphiloſophie ſich gleich vornherein feſtſetzt, iſt mit der bei weitem reineren und beſonneneren Fichteſchen Lehre nur eklektiſch vereinigt, ſoweit er ſich nämlich mit der alten Form verträgt und doch auch noch die ehemalige Erklärung in Ehren beſtehen läßt. Wollten nun etwa die Gegner dieſes Einheitspunktes auch Hrn. Fichte der Ueberſchwenglichkeit, der Schwärmerei und der übrigen Dinge beſchuldigen, deren ſie die Naturphiloſophie nun bereits lange angeklagt haben, ſo kehrt er ihnen den Anfang ſeines Syſtems entgegen, und ſagt: „da ſeht, wovon ich ausgehe, von dem bloßen Faktum, daß das Seyn in der That und wirklich auch da iſt, welches Faktum ihr ja auch nicht leugnen werdet; erſt von dieſem als dem unmittelbar Gewiſſen erhebe ich mich

Digitized by Google

allmählich und mit überlegender Vorsicht bis zu jenem Einheitspunkt.“ — Lassen aber die Naturphilosophen sich vernehmen und sprechen, daß sein erster Begriff, des Seyns, eine Abstraktion, ein völlig leerer Begriff sey, so darf er nur das Ende seines Systems vorschieben und ihnen zeigen, daß er jenen organischen Einheitspunkt gar wohl kenne, der aber wahrscheinlich ihnen so wie aller Welt von Anfang an bis auf den ewig merkwürdigen Tag der obigen Vorlesung verborgen gewesen.

Die Erklärung der Endlichkeit also müssen wir noch weiter suchen, oder vielmehr, um sie zu finden, müssen wir zurückgehen auf die Darstellung des göttlichen Lebens. Wir halten uns wiederum zuerst an die Erlangischen Vorlesungen, als die bis auf den klarsten Grund seines Herzens und seiner Gesinnung gegen die Natur sehen lassen.

Da nämlich das menschliche Geschlecht, wie gesagt, allein da ist, so ist schon von selbst offenbar, daß noch ein anderes seyn muß, das nicht da ist; denn gäbe es nicht ein solches, so wäre das menschliche Geschlecht nicht allein da, und es wäre der Charakter der absoluten Freiheit und Selbständigkeit verloren. Dieses andere, das nicht da ist, und doch zugleich da seyn muß als ein nicht-daseyendes ist die Natur. Das göttliche Leben wird nämlich, in der Darstellung, aus einem in der Folge anzugebenden Grunde, ein sich unendlich fortentwickelndes Leben, in einem nie endenden Zeitflusse (welchem hiemit eine unantastbare Nothwendigkeit gesichert ist); damit aber ein Fortschreiten mözlich sey, so muß eine Hemmung stattfinden, sonst würde das ganze vollendete Leben in Einem Schlag hervorbrechen (welches mir, dem Philosophirenden, höchst ungelegen käme); das Leben in der Darstellung muß also in allen Zeitmomenten seines Daseyns (die zwar schon selbst die höchste Beschränkung sind), beschränkt, d. h. zum Theil nicht lebendig und noch nicht zum Leben hindurchgedrungen seyn — und die Natur selbst sollte sich nicht schämen, mit einem solchen damit abgeleitet zu werden? Was ist denn nun, dieses Damit und die Nothwendigkeit desselben zugegeben, eigentlich das Setzende der Schranke? Etwa das göttliche Leben? Fürchtet sich dieses wohl gar selbst davor, zumal, in seiner Ganzheit, hervorzubrechen? Und dann, wie setzt oder

Digitized by Google

macht es die Schranke? Dieſes Wie iſt hier offenbar bei weitem wichtiger als das Warum, nach dem gewöhnlich nur gefragt wird, wenn ſich auf das Wie keine Antwort findet. Davon nichts zu ſagen, daß eine endloſe Fortentwicklung eben ſchon die ganze Endlichkeit in ihrer dürftigſten Geſtalt iſt, die Erklärung alſo völlig im Cirkel geht.

Nun bilde man ſich nicht ein, daß die Natur etwa das göttliche Leben und die Schranke ſey; ſie iſt nicht einmal die Uhr oder das Räderwerk ſelbſt, ſondern nur die Hemmung in demſelben, die bloße Schranke; ſie iſt todt, rein todt, „ein ſtarres in ſich beſchloſſenes Daſeyn.“ Ja wenn ſie das — auch nur dieſes zu ſeyn vermöchte! Ein Daſeyn ſoll ſie wohl ſeyn, aber ein todtes; ein todtes Daſeyn iſt aber kein Daſeyn, denn „das todte iſt weder, noch iſt es im eigentlichen Sinne da“ (Erl. B. S. 28); „es kann keinen reinen Tod geben, denn, indem angenommen wird, daß es dergleichen gebe, wird ihm das Daſeyn zugeſtanden“ (ſ. L. S. 6). Wie klar und richtig iſt dieß ausgedrückt, und dennoch wetten wir, geht Hr. Fichte morgen wieder hin und verſichert gegen uns, die Natur ſey ein todtes Daſeyn; wie er in den Erl. Vorleſ. kurz darauf, nachdem er ſie als ein ganz Unlebendiges, d. h. als ein völliges Nichts, dargethan, ſie durch das vernünftige Leben ſelber belebt werden und ein Gegenſtand ſeiner Kraftäußerung und Wirkſamkeit ſeyn läßt.

Da ein ſo klarer und in ſich ſelbſt durchaus durchſichtiger Philoſoph, als Herr Fichte iſt, unmöglich ſolche Widerſprüche vorbringen kann, ohne im Hintergrund ſeines Denkens für dieſelbe eine Auflöſung bereit zu haben, ſo findet ſich dieſe denn auch im ſeligen Leben wirklich dadurch gegeben, daß jenes ſtarre todte Daſeyn, das er die Natur nennt, zwar nicht objektiv oder an ſich da iſt (wie ſich der rohe Empirismus vorſtellt), dafür aber im Bewußtſeyn deſto feſter, nothwendiger, ja unaustilglich vorhanden iſt.

Die Art, wie ſich Herr Fichte dieſes todten und ſtarren Daſeyns für ſein Bewußtſeyn verſichert, iſt kürzlich folgende.

Es iſt außer Gott gar nichts wahrhaft da als das Wiſſen; alles andere, das noch als Daſeyn erſcheint — die Dinge, die Körper, die

Digitized by Google

Seelen, wir selber, inwiefern wir uns ein selbständiges Seyn zuschreiben — ist gar nicht da: nur das Wissen ist das wahre Daseyn, und dieses, göttliche, Wissen ist — in den andern Dingen nicht, sondern nur in uns, die wir doch übrigens in jeder andern Rücksicht jenen völlig gleich und ebensowenig als sie an sich da sind (S. 97 f.).

Wie finden sich nun aber, ohnerachtet Gott im Daseyn ebenso daseyn muß, wie er in sich selbst ist, nämlich als eins (d. h. als nicht mehrere) und als ein absolutes Einerlei (d. h. als ein nicht-Mannichfaltiges) — wie finden sich in der Wirklichkeit dennoch jene Trennungen und Zerspaltungen des Seyns, welche im Denken als schlechthin unmöglich einleuchten? — So findet sich das Problem bestimmt ausgedrückt (S. 101), und es wird hiemit gleich in die Aufgabe als eine unleugbare Thatsache aufgenommen, was eben die große Frage ist: daß nämlich jene Zerspaltungen und Trennungen in der That, in der Wirklichkeit vorkommen, und nicht etwa bloß das Gedicht eines von Vernunft und Anschauung verlassenen Denkens seyen, wie wir behaupten und, wie uns scheint, hinlänglich bewiesen haben.

Daß es also irgend jemand beigehen könne, oder auch wirklich beigegangen sey, eben an der Wirklichkeit jener absoluten Vielheit und Gespaltenheit zu zweifeln, dieß läßt sich Hr. Fichte nicht von ferne einfallen und ist hierüber völlig getrost und seiner Sache gewiß.

Das Princip jener als unzweifelhaft angenommenen Spaltung kann nun, wie leicht einzusehen, nicht in jenen göttlichen Akt des Daseyns fallen, sondern nur außer denselben, jedoch so, daß dieses Außer einleuchte als unmittelbar mit jenem lebendigen Akt verknüpft und aus ihm nothwendig folgend (S. 105.) Das Wort dieses Räthsels ist das oben bemerkte Als, oder daß im Daseyn das Seyn als Seyn und das Absolute als Absolutes hervortreten und beide unterschieden werden müssen. Mit dieser Unterscheidung und jenem Als (wenn wir nur beider erst selbst recht gewiß sind) fängt denn das eigentliche Wissen und Bewußtseyn, das Charakterisiren, Bilden, mittelbare Erkennen erst an. Das Wissen als ein Unterscheiden ist nämlich ein Charakterisiren der Unterschiedenen: alle Charakteristik aber setzt

Digitized by Google

durch sich selbst das stehende und ruhende Seyn und Vorhandenseyn des Charakterisirtwerdenden voraus (Lehnsatz aus der empirischen Psychologie); also, durch den Begriff wird zunächst zu einem stehenden und vorhandenen Seyn — die Schule würde sagen, zu einem Objektiven — dasjenige, was an sich unmittelbar das göttliche Leben im Leben ist (S. 107—110). (Daß ein stehendes Vorhandenseyn der Charakter dessen, was wir Welt nennen, ist, wird wieder ohne weiteres vorausgesetzt). — Die Welt ist aber nicht bloß ein starres Seyn, sondern auch ein vielfältiges und unendlich gespaltenes. Hiemit geht es so zu. Das Daseyn erfasset sich selbst durch selbständige Kraft, sich selbst überlassen bleibend (S. 125) — im Bilde, und so daß es sich selbst vom Seyn unterscheidet. Indem es nun fürs erste nur schlechtweg auf sich hinsieht in seinem Vorhandenseyn, entsteht ihm unmittelbar in dieser kräftigen Richtung auf sich selbst (welche mit dem verglichen wird, was geschieht, wenn sich ein Mensch zusammennimmt, und was jeder in seiner Selbstbeobachtung finden könne) — es entsteht ihm in jener Richtung die Ansicht, daß es (das Daseyn) das und das sey (was denn eben anders, als daß es nicht das Seyn sey? womit aber kein das und das und überall kein positiver Charakter gegeben ist): hiemit jedoch, mit der Ansicht, daß es den und den Charakter habe oder das und das sey — in dieser vom Wissen unzertrennlichen Reflexion auf sich selbst spaltet sich das Wissen durch sich selber: daß es sich nämlich einleuchtet, nicht überhaupt, sondern bestimmt als das und das, gibt zum ersten das zweite — ein aus dem ersten gleichsam herausspringendes (o wie viel Worte um etwas zu erklären, das gar nicht da ist!); es (das Wissen) und mit dem Wissen das in ihm stehend gewordene göttliche Seyn, d. h. die Welt, zerspringt in zwei Stücke (in welche zwei?); wir wären also aus dem Eins heraus zu dem Zwei; aber noch nicht zur unendlichen Vielheit der daseyenden Dinge — aber die Reflexion kann vermöge ihrer absoluten Freiheit sich ins Unendliche fortsetzen (bloß in dem einen der beiden Stücke, oder in beiden?), und so muß jeder neuen Reflexion die Welt in einer neuen Gestalt heraustreten und in einer unendlichen Zeit, welche gleichfalls

Digitized by Google

nur durch die absolute Freiheit der Reflexion erzeugt wird, ins Unendliche fort sich verändern und gestalten, und hinfließen — als ein unendliches Mannichfaltiges (S. L. S. 112—115).

Für diejenigen, welche unsere Darstellung nicht etwa mit dem Buch selbst vergleichen möchten, stehe hier die Versicherung, daß wir nichts von dieser Ableitung hinweggelassen, sondern sie, mit Abzug der bloßen Amplificationen des Kathedervortrags, in ihrer ganzen Vollständigkeit gegeben haben.

Wir möchten aber auch über sie nichts hinzusetzen; denn womit könnte sie uns, wenn wir sie ernsthaft betrachten wollten, wohl anders erfüllen als mit einem Gefühl von unendlichem Jammer über die hohe Leerheit, die sich mit solcher Eitelkeit der Rede über die Natur erhebt, und mit solchem vagen, nebeligen Wörtertand ihre unendliche Bestimmtheit und Fülle erfassen will! — „Wollte jemand, sagt Plotinos, die Natur fragen, aus welchem Grunde sie schaffe, diesem möchte sie wohl, gesetzt sie würdigte ihn einer Antwort, auf folgende Weise erwiedern: du solltest mich nicht fragen, sondern schweigend lernen, gleichwie auch ich schweige und nicht zu reden pflege". — So könnte man auch Hrn. Fichte, nach der obigen Deduktion, nichts anderes wünschen, als daß er, nicht bloß äußerlich, sondern innerlich, schweigen lerne und still werde in sich, und sich völlig abthue von seinem eigenwilligen Reden und Einbilden, ob vielleicht das Göttliche in ihm Raum gewänne zu sehen und zu reden.

Wir betrachten die angeführte Deduktion bloß in der Beziehung, als sie uns deutlich zeigt, wie Hr. Fichte der festen Meinung lebt, jene stehende todte Welt habe im Bewußtseyn eine unaustilgliche Wirklichkeit; ebenso sey jene Spaltung des Seyns in ein unendlich Vieles eine im wirklichen Bewußtseyn nie aufzuhebende (S. 120); denn nicht Er, das bestimmte Individuum, Fichte genannt, sondern das absolute Bewußtseyn macht sie, und muß schlechthin sie machen, ohne sich ihrer selbst wieder bewußt zu seyn. So war es immer, und so wird es auch wohl ferner mit ihm bleiben, daß er nämlich, was bloß psychologischer Erklärungsgrund seyn könnte, sich beziehend auf die Eigenheit gewisser

Digitized by Google

individueller Naturen, zu welchen die seinige gehört, zum transscendentalen und allgemeinen Grund erhebt; das, was nur einer verhärteten Reflexion natürlich ist, dem absoluten Ich aufbürdet, und sodann durch eine sehr begreifliche Operation auch wieder eben die todte und verzerrte Welt aus ihm zum Vorschein bringt, deren Bild in jener Reflexion entworfen worden.

Was soll, oder vielmehr, was kann man nun dagegen sagen? — In der That nichts, als daß jene nothwendige Verwandlung in ein stehendes Seyn, jene ganze vorgebliche Spaltung eine völlige Erdichtung ist, und es dergleichen gar nicht gibt. „Aber er selbst findet sie doch vor als geschehen und ist sich ihrer Vollziehung nicht bewußt: sie muß also jenseits seines wirklichen Bewußtseyns, sie muß ohne sein Wissen geschehen seyn.“ Das Letzte gestehen wir ihm ohne weiteres zu; sein Bewußtseyn müßte eben nicht sein Bewußtseyn, es müßte ein ganz anderes seyn, als es ist, wenn er jener Verwandlung sich bewußt seyn sollte; er müßte sie nicht so bestimmt vorgenommen haben und noch vornehmen, — nicht in seinem ganzen Wesen so mit ihr selbst verwachsen seyn, um zu sehen, daß bloß Er es ist, der sie macht, und nicht das absolute Bewußtseyn.

Woher hat er denn überhaupt Kenntniß von diesem Akt des absoluten Bewußtseyns? — Dabei gewesen ist Hr. Fichte nicht, er gesteht selbst, daß, sowie er zum Bewußtseyn kommt, dieser Akt bereits geschehen ist (S. 116). Er kann also auf denselben nur schließen, und er schließt auf ihn aus dem Umstand, daß er jenes todte Seyn so vorhanden in sich findet und dieses Vorhandenseyn auf eine andere Weise nicht begreifen kann, wovon wir so eben den Grund angegeben haben.

Gegen das Faktum seines Bewußtseyns, das ihm beliebt für ein allgemeines auszugeben, steht das Faktum, daß es jederzeit Menschen gegeben hat und noch gibt, welche die Welt nie als ein solches stehendes Seyn gekannt haben, und denen Hr. Fichte diese Ansicht erst künstlich oder gewaltsam in die Seele schieben müßte (wie er sie uns in der That gern aufdringen möchte), um sie ihnen dann wieder abnehmen und sagen zu können, daß das Seyn nicht an sich ein solches ist, sondern

Digitized by Google

ein göttliches Leben (welches Letzte er doch auch erst jetzt in Erfahrung gebracht hat). An manchen würde sein Unterricht wohl Zeitlebens verloren seyn; es möchte ihm gerade so viel Mühe kosten, ihnen dieß stehende Seyn beizubringen, als es uns kosten würde, seine Imagination von demselben zu befreien.

Zwar ist nicht zu leugnen, daß, seitdem die Entdeckung jenes Gegensatzes von Objekt und Subjekt gemacht worden, dieser Gegensatz, nebst der ihm anhangenden Vorstellung der Welt als reiner Objektivität, so sehr in alle Zweige der Kultur und der Erziehung gedrungen ist, daß die Unnatur in den meisten nun wirklich zur Natur gediehen, und solche Blüthen und Früchte tragen konnte, wie die Fichtesche Philosophie ist. Jene Ansicht des Seyns bietet für die Oberflächlichkeit im Leben und im Wissen unverkennbare Vortheile dar, und im Grunde ist es eben dieses Zurechtlegen der Dinge für eine so bequeme Behandlung, worin der Triumph der sogenannten Aufklärung und des gegenwärtigen öffentlichen Unterrichts besteht. Zu jeder Zeit leben aber einige, an denen die Lehre ihres Zeitalters nichts gefruchtet hat, und so ist zu hoffen, daß auch jetzt noch einige seyen, die uns von der Ursprünglichkeit und Unvergänglichkeit eines unmittelbaren Sinns für das Lebendige überzeugen könnten, welches wenigstens bei allen denen der Fall seyn muß, in die der Geist des Alterthums gedrungen ist, dem jener Sinn nicht Kunst, sondern Natur war, und in das man ohne denselben auch nicht einmal den Eingang finden kann.

Auf das kürzeste also: jene ganze Vorstellung des Seyns als eines Todten, rein-Objektiven — so wie der Welt als eines in unendliche Mannichfaltigkeit wirklich Gespaltenen — ist eine von der empirischen Subjektivität erzeugte, völlig willkürliche Vorstellung, und da Hr. Fichte selbst fünf solcher Standpunkte der Freiheit angibt, aus denen sie die Welt betrachten kann, so mag er jene Ansicht des Seyns als eines Todten und unendlich Vielen nur immer auch unter einen dieser freien Standpunkte ordnen (unter welchen derselben sie gehört, werden wir sogleich näher zeigen).

Wenn nämlich denn nun doch von Hrn. Fichte und andern

Digitized by Google

behauptet wird, daß die Welt als eine unlebendige, endliche und absolut mannichfaltige in ihrem Bewußtſeyn vorkommt, wie muß dieſes Faktum erklärt werden, und wie kann es allein erklärt werden? — Schon ehemals iſt dieſer Punkt berührt worden, ohne daß wir damit ſonderlich wären verſtanden worden: wir wollen die Antwort alſo hier deutlicher auszuſprechen ſuchen. Es kommt zuvörderſt darauf an, ob man von jenem Todten, abſolut Mannichfaltigen, oder überhaupt dem Endlichen, wie es in jenen Behauptungen gemeint wird, auf irgend eine Weiſe ſagen könne, daß es iſt, oder ob man dieß auf keine Weiſe ſagen könne. Das Letzte (daß man es nämlich nicht könne) iſt ſchon vorlängſt und auch in dieſer Schrift bewieſen; es wurde weiter geſchloſſen, daß jenes ſomit auch nicht angeſchaut werden könne; denn was angeſchaut wird, wird ipso facto als ſeyend angeſchaut, und was nicht ſo angeſchaut werden kann, weil ſeine Natur allem Seyn widerſtrebt, iſt überhaupt nicht anſchaubar; es iſt alſo gezeigt, daß ein ſolches Endliches weder an ſich noch auch in unſerer Anſchauung — daß es alſo überhaupt nicht und nirgends daſeyn und wahrhaft wirklich ſeyn kann. Wenn nun aber jene dennoch fortfahren zu fordern, daß ihnen eben dieſes Endliche erklärt werden ſolle, und klagen, daß wir ihnen dieſe endliche Welt doch gar nicht eigentlich abgeleitet haben: ſo iſt offenbar, daß auf die Frage: warum ſie jenes Endliche, ſeines offenbaren und bewieſenen Nichtdaſeyns ohnerachtet, dennoch als daſeyend annehmen — nicht mehr theoretiſch, ſondern nur praktiſch geantwortet werden kann. Es iſt nämlich keineswegs ihre Wiſſenſchaft, ſondern bloß ihre Schuld, daß ein ſolches Endliches für ſie dennoch exiſtirt, und es läßt ſich dieß nur ableiten aus ihrem von der Einheit abgewandten und eignen Willen, der ein Seyn für ſich will, und eben darum weder ſich ſelbſt noch die Dinge ſieht, wie ſie wahrhaft in Gott ſind; und da ferner der religiöſe Standpunkt eben der des Sehens aller Dinge in Gott iſt, ohne Beweis oder weitere Begründung, ſondern eben ſchlechthin und mit gänzlichem Nichtwiſſen des Gegentheils, ſo kann auch von dieſem Standpunkt aus ein ſolches Daſeyn einer ſolchen endlichen Welt, als wir beſchrieben haben, nur

Digitized by Google

auf die gedachte Weise abgeleitet werden, nämlich durch ein Abwenden des individuellen Willens von Gott als der Einheit und Seligkeit aller Dinge — durch einen wahren Platonischen Sündenfall, in dem sich der Mensch befindet, welcher die als todt, als absolut mannichfaltig und getrennt gedachte Welt dennoch für wahr und wirklich hält. Diese Antwort ist in der Schrift Philosophie und Religion wirklich gegeben und dem dortigen Standpunkt gemäß ausgeführt: wir haben gezeigt, daß das Faktum des Daseyns einer solchen Welt im Bewußtseyn der Menschen gerade so allgemein ist als das Faktum der Sünde, ja daß es eben dieses Faktum der Sünde selbst ist, und daß, so wie wir von dieser erlöst werden können, ebenso auch jenes kein absolut nothwendiges, unauflösliches, ewiges Bewußtseyn ist. —

Hr. Fichte hat, wenn nicht gerade diese Ansicht, doch die speculative Theorie der Freiheit, auf der jene beruht, aufgenommen[1] — zum

[1] Um nichts ohne Beweis aufzustellen, so stehen hier folgende Parallelen.

Philosophie u. Religion.

S. 28. Das Absolute wird sich durch die Form nicht in einem bloß idealen Bilde von sich objektiv, sondern in einem Gegenbilde, das zugleich es selbst, ein wahrhaft anderes Absolutes ist. Es überträgt in der Form seine ganze Wesenheit an das, worin es objektiv wird u. s. w. [VI, S. 34].

S. 36. Das ausschließend Eigenthümliche der Absolutheit ist, daß sie ihrem Gegenbild mit dem Wesen von ihr selbst auch die Selbständigkeit verleiht. Dieses in-sich-selbst-Seyn, diese eigentliche und wahre Realität des ersten Angeschauten ist Freiheit, und von jener ersten Selbständigkeit des Gegenbildes fließt aus, was in der Erscheinungswelt als Freiheit wieder auftritt, welche noch die letzte Spur und gleichsam das Siegel der in die abgefallene Welt hineingeschauten Göttlichkeit ist. [S. 39].

Anweisung z. s. Leben.

S. 228. Das absolute Seyn stellt in seinem Daseyn sich selbst hin als absolute Freiheit und Selbständigkeit sich selber zu nehmen und als Unabhängigkeit von seinem eignen innern Seyn; es erschafft nicht etwa eine Freiheit außer ihm selber, sondern es Ist selber, in diesem Theile der Form, diese seine eigne Freiheit außer ihm selber; und es trennt in dieser Rücksicht allerdings Sich — in seinem Daseyn — von Sich — in seinem Seyn, und stößt sich aus von sich selbst, um lebendig wieder einzukehren in sich selbst.

S. 112. Der Grund der Selbständigkeit und Freiheit des Bewußtseyns liegt freilich in Gott; aber eben darum und deswegen, weil er in Gott liegt, ist die Selbständigkeit und Freiheit wahrhaft da und keineswegs ein leerer Schein.

Digitized by Google

Behuf der Erklärung seiner fünf möglichen Standpunkte keineswegs aber auch für das todte, stehende Daseyn, die Spaltung, die unendliche Vielheit und absolute Mannichfaltigkeit seiner Welt. (Man sehe die bestimmte Erklärung S. 128).

Unter welchen seiner fünf Standpunkte gehören nun diese, oder vielmehr, unter welchen derselben gehört seine Ueberzeugung, daß die

Philosophie u. Religion.

S. 41. Das für-sich-selbst-Seyn des Gegenbildes drückt sich, durch die Endlichkeit fortgeleitet, in seiner höchsten Potenz als Ichheit aus. Wie aber im Planetenlauf die höchste Entfernung vom Centro unmittelbar wieder in Annäherung übergeht, so ist der Punkt der äußersten Entfernung von Gott auch wieder der Moment der Rückkehr zum Absoluten, der Wiederaufnahme ins Ideale. [S. 42].

S. 40. Die Selbständigkeit, welche das andere Absolute in der Selbstbeschauung des ersten, der Form, empfängt, reicht nur bis zur Möglichkeit des realen in-sich-selbst-Seyns, aber nicht weiter. [S. 42].

Anweisung z. s. Leben.

S. 228. Die allgemeine Form der Reflexion ist Ich, demnach — — ein Ich und, was allein ein Ich gibt, ein selbständiges und freies Ich gehört zur absoluten Form und ist der eigentliche organische Einheitspunkt der absoluten Form des absoluten Wesens.

S. 229. Freiheit ist gewiß, und wahrhaftig da, und sie ist selber die Wurzel des Daseyns; doch ist sie nicht unmittelbar real; denn die Realität geht in ihr nur bis zur Möglichkeit.

Daß eine Theorie der Freiheit, nach welcher diese ihren Grund in Gott hat, mit aller früheren Fichteschen Lehre im geradesten Widerstreit sey, darüber kann wohl unter allen Kennern nur Eine Stimme seyn. — Ueberhaupt scheint die obige Schrift bei Herrn Fichte einen bessern Eingang als die übrigen desselben Verfassers gefunden zu haben, und es ist dieß sehr begreiflich, da in derselben die große Bedeutung, die sein Princip des Ich für das Zeitalter gehabt, in vollem Maß anerkannt und mit wahrem Interesse dargelegt ist. (Sie enthält auch (S. 41) die Fichtesche Deutung der absoluten Form als des λόγος).

Hr. Fichte spricht einigemal, mit nicht undeutlicher Beziehung auf sich selbst, vom Geplünderts- und vom Verschrieenwerden durch eben die, welche plündern. Wir wissen nicht genau, wer heutzutag eben so große Lust zeigte, sich mit Ideen von Herrn Fichte zu bereichern: wer aber in den drei Schriften der Verschreiende und der Verschrieene ist, dieß liegt klar am Tage, so wie wohl jeder mit der philosophischen Literatur Bekannte zugestehen wird, daß jener Kunstgriff gegen wenige mit größerer Unverschämtheit ausgeübt worden ist als gegen den Verfasser dieser Schrift.

Digitized by Google

gedachte Spaltung, Unendlichkeit u. ſ. w. wenigſtens im Bewußtſeyn vollkommen wirklich und real ſey? Uns iſt dieß, wie wir ihm ſchon ehemals bemerkt haben, völlig gleichgültig, ob das, was er die Sinnenwelt nennt, außer uns, oder ob ſie bloß in uns und für uns wirklich iſt. In beiden Fällen hat ſie Realität überhaupt, welche wir ihr weder als eine objektive noch als eine ſubjektive zugeſtehen, ſondern eben gänzlich abſprechen. Er alſo, der nach unſerer Anſicht der Sinnenwelt wahre Realität beimißt — ſteht, indem er ſich auf dem höchſten ſeiner fünf Standpunkte zu befinden meint, gerade auf dem allertiefſten — Er eigentlich iſt es, der die Sinnenwelt ſich erhalten will, indem er ſie ſchaffen läßt durch das abſolute Bewußtſeyn; Er bedarf ihrer nicht als einer lebendigen, wohl aber als einer todten, Er — vergöttert ſie nicht, denn ſie bleibt immer und ewig ein Ungöttliches, aber ſie hat ihm als Spaltung ins Unendliche eine ſolche Wirklichkeit durch die Form, daß ſie durch Gott ſelbſt nicht aufgehoben werden kann, alſo eine, neben und mit Gott, beſtehende Wirklichkeit.

Außer dem allgemeinen Vortheil, die Welt als eine Sinnenwelt noch immer hoch genug zu ſtellen, ſie zu etwas Unabweislichem und Unvermeidlichem zu machen, bietet nun dieſe Theorie des abſoluten Bewußtſeyns noch die beſondere Annehmlichkeit dar, das objektive, ſtehende Seyn gegen die Naturphiloſophie — nicht etwa bloß zu behaupten, ſondern ihr ſelber unterzuſchieben; dagegen ſich von ihr zueignen zu können, daß alles Seyn, an ſich ſelbſt und in ſeinem urſprünglichen Weſen betrachtet, göttliches Leben ſey.

Ueberhaupt kommen dieſem neuen Syſtem in Vergleichung mit den übrigen Philoſophien unleugbare Vortheile zu. Es iſt, wie wir es jetzt, nach ſattſam erlangter Kenntniß davon, wohl ohne Bedenken ausſprechen können, der vollendetſte Eklekticismus, der für unſer Zeitalter möglich war. Dem Kantianismus bleibt ſein Theil von Wahrheit; der Fichteſche Idealismus iſt durch die eben angeführte Theorie wieder in das Ganze aufgenommen; aber auch die Naturphiloſophie behält über gewiſſe Punkte recht, die ſie wahrſcheinlich nur ſelber nicht recht verſtanden

Digitized by Google

hatte. Jacobi'n gehört deutlich der dritte Standpunkt der höheren Moralität, ob Er gleich nur daran gestreift hat — Er, der, solange Fichte noch Fichte war, an ihn die Stelle schrieb: Ja ich bin der Atheist, der Gottlose u. s. w.; — eine Stelle, die wir nicht weiter auszuzeichnen brauchen; und wenn etwa die Verschiedenen, aus deren einzelnen Beisteuern dieser Tempelbau geführt worden, ihr Verdienst geltend machen wollten, so kann man ihnen noch obendrein antworten: Geht, es ist kein Stein von euch allen dabei, denn wenn ich von dem einen etwas hätte brauchen können, so wäre ich sicher bei dem andern leer ausgegangen, und meint ihr mir lauteres Gold geliefert zu haben, so sehet, hier ist nirgends Gold, sondern alles Stein!

Wer sich namentlich an einzelne Stellen in der Anw. z. s. Leben halten wollte, dem müßte es unbegreiflich scheinen, wie Hr. Fichte nicht durch die bloße formale Consequenz auf die wahre Idee der Naturphilosophie geführt wurde. Eine solche Stelle ist zum Theil folgende: „Wir wissen von dem unmittelbaren göttlichen Leben nichts; denn mit dem ersten Schlag des Bewußtseyns verwandelt es sich in eine todte Welt, die sich noch überdieß in fünf Standpunkte ihrer möglichen Ansicht theilt. Mag es doch immer, fährt er fort, Gott seyn, der hinter allen diesen Gestalten lebt; wir sehen nicht ihn, sondern immer nur seine Hülle; wir sehen ihn als Stein, Kraut, Thier, sehen ihn, wenn wir höher uns schwingen, als Naturgesetz, als Sittengesetz; aber alles dieses ist doch immer nicht Er. Ich sage dir, der du so klagst: erhebe dich nur in den Standpunkt der Religion, und alle Hüllen schwinden, die Welt vergeht dir mit ihrem todten Princip, und die Gottheit selbst tritt wieder in dich ein, in ihrer ersten ursprünglichen Form, als Leben, als dein eignes Leben, das du leben sollst und leben wirst" (s. L. S. 144. 145).

Ich erschrack innerlich, als ich diese Stelle las und mich der früheren harten und mißdeutenden Aeußerungen über Naturphilosophie erinnerte. Hr. Fichte will also, sagte ich zu mir selbst, daß die Naturphilosophie das Kraut als Kraut, den Stein als Stein angeschaut, und dieses Kraut als Kraut und diesen Stein als Stein zu Gott gemacht

Digitized by Google

habe; denn wäre dieß nicht seine Meinung, warum tobte er so gegen sie? Es würde sich dann ja nur gefunden haben, daß sie den Standpunkt, den Herr Fichte hier der verwunderten Welt als den religiösen verkündigt, schon längst als den wissenschaftlichen ausgesprochen, und es wäre sodann nichts an ihr zu tadeln, als, wenn dieß etwa seine Meinung seyn sollte, daß der religiöse Standpunkt nicht hätte zum wissenschaftlichen gemacht werden sollen. —

Den eben geäußerten Gedanken haben wir Hrn. Fichte nur geliehen, und er bedeutet auch an sich selbst nichts. Unsere Meinung ist, daß der höchste Standpunkt überall der höchste ist, wo von wahrer Philosophie, Moral und Religion geredet wird; denn diese sind eben das Höchste und wollen nur das Höchste. Anders zwar auch hier Hr. Fichte. Er will, daß seine Sitten- und Rechtslehre, die sich nur auf dem zweiten der fünf möglichen Standpunkte gehalten, dessen ohnerachtet eine wahre Sitten- und Rechtslehre gewesen sey. Er versichert uns, daß er jene Weltansicht niemals für die höchste, sondern nur für die jene beiden Wissenschaften begründende angesehen. Ich erlaube mir hier anderer Meinung zu seyn, und bin überzeugt, daß, wenn er die höhere Ansicht damals erkannt hätte, er die beiden Doktrinen gewiß nicht freiwillig nach der niedereren dargestellt haben würde; so wie es nur eine spätere Umdeutung ist, wodurch sich jener zweite Standpunkt jetzt in den des Stoicismus und selbst des Goetheschen Prometheus metamorphosiren muß; denn vordem stellte er sich dem Nämlichen entgegen, in dessen Dignität er nun übergehen will. — Um-gekehrter Weise meint ein anderer neuerer Autor, der sich auch von der Fichteschen Grundvorstellung noch nicht gründlich befreien konnte, er könnte die Wissenschaft des Absoluten für den Standpunkt der Philosophie zugeben, aber nicht für den der Religion. Ich an seiner Stelle würde dieß nicht zugestehen; denn so es etwas Höheres gäbe als das Absolute, so müßte sich auch die Philosophie nach ihm umgestalten; außerdem erschiene sie von dem Höheren aus als falsch, d. h. sie erschiene nicht als die wahre Philosophie. —

Gesetzt nun, Hr. Fichte gäbe in obiger Stelle für den religiösen

Digitized by Google

Gesichtspunkt zu, was er außerdem schlechthin für jedes wirkliche Bewußtseyn leugnet, so wäre dieß nur ein Widerspruch mehr, dessen er sich schuldig macht; denn unwiederbringlich ausgetilgt im Bewußtseyn, seiner Unmittelbarkeit nach, ist das göttliche Leben (S. 116). — Oder, wenn hier wirklich kein Widerspruch ist, so muß denn auch der religiöse Gesichtspunkt dem Bewußtseyn nur mittelbar, nämlich durch das bloße Denken und im Widerspruch gegen die Wirklichkeit möglich seyn; und es bleibt dann bei der Mischung, oder dabei, daß die wirkliche Welt zum Theil Gott, zum Theil dem Teufel angehört — die ganze Stelle hat dann auch nichts Höheres und anderes bedeutet, als wir bereits in den übrigen gefunden hatten. — Nicht zu vergessen, daß selbst da, wo, wie er sagt, das göttliche Seyn „ungetrübt durch irgend eine in der Selbständigkeit des Ich liegende und eben darum beschränkende Form hervortritt", doch die unzerstörbare Form der unendlichen Mannichfaltigkeit (mit dieser auch der unendlichen Zeit) ausdrücklich ausgenommen wird; in diese bleibt das göttliche Seyn auch dann noch gebrochen, denn sie ist eine im wirklichen Bewußtseyn nie aufzulösende oder zu endende Form.

Gleich vorn im seligen Leben (S. 6) findet sich Folgendes: „Nicht im Seyn an und für sich liegt der Tod, sondern im tödtenden Blicke des todten Beschauers." So, sprach ich zu mir selbst, begreife ich nun, wie die Naturphilosophie das Todte (das sie gar nicht kennt) vergöttern kann. Hr. Fichte schießt in den Grundzügen gar ergrimmte Blicke nach ihr: diese mögen wohl die obige Wirkung, die Eigenschaft des Basiliskenblicks gehabt und das lebendige Seyn in ihr in ein todtes verkehrt haben.

Ich suchte jedoch den Widerspruch bald wieder auf andere Weise zu vereinigen. Die drei Werke des Hrn. Fichte müssen, sprach ich, wie die drei Theile des Dante betrachtet werden, so daß die Grundzüge die Hölle, die Erlanger Vorlesungen das Fegfeuer, die Anweisung zum seligen Leben das Paradies seiner Philosophie sind.

Allein ich überzeugte mich nur zu bald, daß auch das selige Leben noch keineswegs das wahre selige Leben sey. Wäre es z. B. mit der

Digitized by Google

zuletzt angeführten Aeußerung ein rechter Ernſt, ſo müßte Hr. Fichte nur gleich ſeine Theorie des abſoluten Bewußtſeyns, die er unmittelbar darnach ausführt, aufgeben. — Das Seyn iſt gleich dem Daſeyn; das Daſeyn iſt gleich dem Wiſſen oder abſoluten Bewußtſeyn; dieſes iſt das, das göttliche Leben, in das Todte, Vernunftloſe Verwandelnde — und es iſt kaum zu glauben, daß dieß der Johanneiſche Logos ſey, der da gekommen war, die Finſterniß zu beleuchten, aber nicht ſie zu erſchaffen, in dem das Leben ſelber war, aber nicht der Tod. Wenn das an ſich lebendige Seyn nur durch den todten Blick des todten Beſchauers in Tod verkehrt wird, ſo iſt ja das abſolute Ich der Grund alles Todes und ſelbſt todt; es iſt dann das wahre böſe Princip im Univerſum, der Gott dieſer Welt, aber nicht der wahre Gott; der böſe Weltſchöpfer der Gnoſtiker, nicht der Welterlöſer und Sohn Gottes. Wenn es Religion iſt, alles in Gott und ſomit gleich dem Leben Gottes zu ſchauen, ſo iſt das abſolute Bewußtſeyn das wahre Princip der Irreligion, alles Argen und Ungöttlichen im Menſchen.

Wie man von dem Teufel erzählt, daß er denen, ſo ihm vertrauen, die erſt klingenden Schätze nachher boshafter Weiſe in klangloſe Kohlen verwandle, ſo iſt für Hrn. Fichte ſein abſolutes Bewußtſeyn oder die Reflexion der wahre Teufel, der ihm das helle Gold des göttlichen Lebens, das er in Gedanken erfaßt hat, in der Wirklichkeit als eine todte Kohle zurückgibt.

Wenn es aber ein ſolches Bewußtſeyn gibt, das, ohne daß wir es wiſſen, ja vor allem unſern individuellen Bewußtſeyn, das göttliche Leben wie mit Einem Schlag in eine todte Schlacke verwandelt und, irreducibel für das wirkliche Bewußtſeyn, verkalkt: durch welche Kraft des Gemüths ſollen wir dennoch über dieſes Bewußtſeyn hinauskommen? Hr. Fichte antwortet: durch das Denken, das ſich über das wirkliche Bewußtſeyn erhebt — aber auch über das abſolute? — Wie ſoll es dieſe undurchbrechliche That, die uns auf ewig von dem Ewigen trennt, dennoch durchbrechen? Gibt es, Hrn. Fichte zufolge, etwa ein Denken, nicht nur jenſeits alles wirklichen Bewußtſeyns (als ob das Denken nicht eben ſelbſt auch wirklich ſeyn müßte) — ſondern auch

Digitized by Google

jenſeits des abſoluten Bewußtſeyns — ein Denken außer oder vor dem abſoluten Ich? — Wehe dem armen Kantianer, der ſich vordem auf einem ſolchen Nichtgedanken hätte betreten laſſen!

Vollends alſo ein Erblicken des göttlichen Lebens hinter den ſinnlichen Hüllen der Dinge — iſt im Syſtem des Hrn. Fichte für jeden Geſichtspunkt, auch den religiöſen, eine klare Unmöglichkeit; jene Aeußerung iſt darum ſeinem Syſtem völlig fremd und paßt auf keine Weiſe zu demſelben [1]. Hätte ſie mehr als redneriſchen Gehalt, ſo hätte ihm nur gleich zuerſt die vollkommene Identität des Standpunktes der Naturphiloſophie mit dem, den er den religiöſen nennt, wenigſtens im Allgemeinen einleuchten müſſen; und er würde nicht über den Standpunkt ſelbſt ſo verwundert geweſen ſeyn. Da er aber ſchon über die bloße Idee der Naturphiloſophie ein Geſchrei erhebt, nicht anders, denn ein Menſch thun würde, dem es nie von ferne in den Sinn gekommen, daß das An-ſich der Natur etwas Göttliches ſeyn könne, ſo beweiſt dieß, daß auch jener oben angeführte Gedanke nur eine vorübergehende Erſcheinung in ihm, keineswegs aber Erkenntniß geweſen.

Es iſt nach den drei neueſten Werken des Hrn. Fichte kaum anzunehmen, daß er von den Hauptſchriften über Naturphiloſophie auch nicht Eine gründlich geleſen, daß er bloß auf Hörenſagen oder nach einer ohngefähren Idee über ſie urtheile; aber, hätte denn, ſelbſt in dem Fall, nicht irgend ein guter Geiſt, nicht irgend ein Schüler nur ſich gefunden, der ihn hierüber des Richtigeren belehrt hätte?

Da in meiner Darſtellung ſchlechthin keine Möglichkeit liegt auf ſolche Weiſe mißverſtanden zu werden, Hr. Fichte ſie aber gleichwohl nicht anders verſtanden hat, ſo bleibt nichts anzunehmen übrig, als daß

[1] In der mehrmals erwähnten Beilage proteſtirt Herr Fichte auch eifrigſt gegen die Auslegung einer zweideutig ausgedrückten Stelle in den E. B., nach welcher herauskäme, daß ſich die Majeſtät Gottes in der Natur am impoſanteſten offenbare. Hätte er das ſagen können, meint er, ſo hätte er ſich ſelbſt müſſen vergeſſen haben. Da wir in einer zweiten Recenſion dieſer Schrift dieſelbe Auslegung angenommen haben, wünſchen wir durch dieſe Anmerkung ſeine Ehre über dieſen Punkt völlig wiederherzuſtellen. [Vgl. oben S. 9].

Digitized by Google

er sie nicht anders habe verstehen können, daß jeder andere Sinn für ihn in der That unfaßlich sey.

Oder wollte man etwa annehmen, daß Hr. Fichte die Naturphilosophie gar wohl verstanden und es nur nicht Wort haben wolle aus verschiedenen Ursachen? Sollte die Sache wohl gar nur für den Urheber büßen? War es diesem vielleicht nicht erlaubt seine Ansichten zu äußern zu einer Zeit, da Hr. Fichte sich noch auf dem zweiten der fünf möglichen Standpunkte befand? Hätte er ehrerbietig schweigen sollen, bis der Philosoph, in dem sich noch einst, unerwarteter Weise, der Logos wiedergebären sollte, die Welt mit dem Zuruf überraschte: Ich sage euch, werdet nur religiös, und alle Hüllen, mit denen ich euch selbst versehen, die Schranken und das ganze starre Daseyn, das ich euch selbst beigebracht habe, werden schwinden, und ihr werdet Gott schauen! — Soll die Naturphilosophie nun bloß darum recht tief niedergedrückt werden, damit für seinen religiösen Standpunkt Raum werde? Sollen uns seine ehemaligen Irrthümer überlassen bleiben, damit er dagegen einen Theil unserer Wahrheiten, als religiöse, desto sicherer an sich bringen könne?

Verhielte sich die Sache so, so hätte sich Hr. Fichte der niedrigsten aller literarischen Künste, der absichtlichen Verdrehung schuldig gemacht. Ich verabscheue diesen Gedanken und erkläre ausdrücklich, daß ich ihn nicht hege.[1]

[1] In der eben erwähnten Beilage gegen den Jenaischen Recensenten, verräth Herr Fichte allerdings einige Kenntniß meiner Schriften. Er führt an:

a) daß ich ein vom Bewußtseyn unabhängiges Reales setze. — Was will Hr. Fichte mit diesem, absichtlich oder unabsichtlich, zweideutigen Ausdruck sagen? Ist jenes Reale das Seyn an sich, das noch vom absoluten Bewußtseyn unverwandelte, wie Er es nennen würde, so ist offenbar, daß, zwar nicht ich, wohl aber Hr. Fichte, dieses Seyn als ein vom Bewußtseyn unabhängiges setzt, da er diesem das Verhältniß des bloßen Bildes, der bloßen Vorstellung zu ihm gibt; ich mache diese Beziehung überhaupt nicht. Oder versteht er das sinnliche Reale, die Steine als Steine, die Sandhaufen als Sandhaufen u. dergl., so konnte Hr. Fichte wissen, daß diese Dinge für mich weder abhängig noch unabhängigig vom Bewußtseyn da sind; daß ich ihnen als solchen eben alles Seyn absspreche, außer im willkürlichen vom Realen absehenden Denken.

Digitized by Google

Also das Ehrenvollste für Hrn. Fichte, und was den meisten Schein der Wahrheit für sich hat, bleibt immer dieses: daß in seinen Schmähungen gegen Naturphilosophie nur seine natürlich gemeine Denkart über die Natur selbst ausbreche, so wie daß seine Vorstellung von jener wirklich die einzige sey, die ihm unwillkürlich einfällt, wenn das Wort Naturphilosophie an seine Ohren schlägt, wie jemand aus dem Volk, wenn er das Wort Natur oder Naturkräfte vernimmt, nicht unterlassen kann, dabei an den Teufel oder an Zauberer und Zauberkräfte zu denken, und daß also bei ihm selbst jene Aeußerungen, in denen ihm die absolute Lebendigkeit alles Seyns aufzugehen schien, ohne alle Consequenz gedacht und wirklich bloße Redensarten waren.

Hr. Fichte hat zu lange und zu tief in jener Vorstellung des Seyns als eines ihm entgegenstehenden Todten gewurzelt, zu hartnäckig gegen alle andere Lebendigkeit als die des Ich sich verstockt, als daß man erwarten könnte, er werde, nachdem er „ein halbes Leben" an die Darstellung und Begründung dieses Todes gewandt hat, jetzt auf einmal und ohne ein außerordentliches Wunder lebendig werden.

b) daß ich dieses vom Bewußtseyn unabhängige Reale erst in der Intelligenz durchbrechen lasse zum Bewußtseyn. — Hierauf liegt die Antwort schon im Vorhergehenden. Wenn das von allem subjektiven Bewußtseyn unabhängige, mit ihm gar nicht in Gegensatz zu bringende, mit Einem Wort durchaus absolute und von sich selbst seyende Seyn — oder Gott — wesentlich ein Selbstbejahen ist, so kann wohl mit tieferem Grunde, als Hr. Fichte einzusehen vermag, behauptet werden, daß diese göttliche Selbstbejahung in der Intelligenz zu der Form der Selbstbejahung durchbreche, die sich als persönliches Bewußtseyn durch das Ich bin ausspricht, und die Hr. Fichte sonst als das Höchste im ganzen Universum betrachtet hat. — Uebrigens wird in gedachter Anmerkung weiter versichert: durch jene beiden Behauptungen werde unwidersprechlich das Absolute oder Gott in ein todtes und stehendes Seyn verkehrt, d. h. naturalisirt; oder umgekehrt die Natur vergöttert. Und dieß alles als Anmerkung zu einer Stelle, in welcher der eben gedachte Recensent, der der Naturphilosophie doch auch nicht hold ist, in Bezug auf diese sagt: auch die beste Sache ist leicht zu widerlegen, wenn man den Worten des Gegners eine Bedeutung unterschiebt, die sie nicht haben sollen!

Digitized by Google

Seine letzte Vorstellung und Meinung von der Natur, die er in der Bestimmung des Menschen niedergelegt, war, daß sie in Affektionen des Ich bestehe, welche den Qualitäten der gelben und grünen Farbe, des süßen und bittern Geschmacks, des Schalls der Violine oder Trompete entsprechen — diese Affektionen — (nicht, wie jetzt, das göttliche Leben und Seyn) — verwandelte das Ich in Objekte, verbreitete sie über Flächen, und producirte das Stehende oder Bleibende dazu: allgemein aber war die Natur etwas absolut Häßliches und Unheiliges, ohne einwohnende Einheit; etwas, das da nicht seyn sollte und nur war, damit es nicht wäre, nämlich damit es aufgehoben werden könnte.

Eben diese Vorstellung befällt ihn nun noch jederzeit, so oft er den Namen Natur hört, und vor eben dieser aus Kraut, Gras, Steinen u. s. w. bestehenden Natur denkt er sich den Naturphilosophen sitzend, um über jene zu speculiren, sich allerhand auszudenken, „und gewisse innere weiterhin unbegreifliche Eigenschaften in den Gründen der Dinge zu erforschen, durch deren Gebrauch über den ordentlichen Lauf der Natur hinausgehende Wirkungen zu erzielen wären"; eben diese aus Sandhaufen u. dgl. bestehende Natur strebt derselbe Naturphilosoph zu vergöttern.

Ich glaube nicht, daß irgend ein noch so gutmüthiger Leser die Möglichkeit vorschützen werde, daß bei Hrn. Fichte von irgend einer uns unbekannten Naturphilosophie, etwa einer im Monde, die Rede sey, oder daß nur ein Problema aufgestellt werden sollte: Wie, wenn einmal jemand auf diesen tollen Gedanken käme? damit ihn dann seine Zuhörer gleich gehörig zurechtzuweisen wüßten. Nein, es ist von der uns allen wohlbekannten Naturphilosophie die Rede, und wir trauen sogar ihm nicht die Ausrede zu, daß er doch keine Namen genannt habe, und man also nicht eigentlich wissen könne, wen und was in der Zeit er damit gemeint. Vielmehr, er weiß recht gut und hat darauf gerechnet, daß ohne irgend einen Namen zu nennen, doch das ganze Publikum wissen würde, wem diese Artigkeiten gelten sollen.

Angenommen aber, daß Hr. Fichte sich bei dem Wort Natur-

Digitized by Google

philosophie nun einmal nichts anderes zu denken vermöge, woher gleichwohl die überschwengliche Sicherheit, mit der er diese Vorstellung uns zuschreibt? Stieg denn gar kein Schatten eines Zweifels in seinem Innern auf, daß es damit denn doch eine andere Bewandtniß haben könnte? Bei solchen ungeheuren und durchaus unbegreiflichen Irrthümern sucht man sonst eher jede andere Erklärung auf, bevor man sie, nun endlich nothgedrungen, als wirklich erkennt; „der Mann mag sich wohl nur nicht genau oder gut ausgedrückt haben, spricht man, er mag wohl mit dem Wort Natur einen andern Begriff verbinden“ [1] — solche humane und tolerante Auslegungen, wodurch man eine gefährlich scheinende Behauptung gerne wegschaffen möchte, sind der kräftigen Ueberlegenheit des Hrn. Fichte auch sonst nicht ungewöhnlich.

Auch diese Sicherheit muß ich jedoch wieder als löblich anerkennen, sie beweist die Festigkeit des Mannes, das dreifache Erz um seine — Brust.

Des Menschen Behaupten ist sein Sehen; was der Mensch ernstlich behauptet, das sieht er auch wirklich, und das kann ihm niemand bestreiten; was er behauptet und nicht sieht im Gegentheil, das lügt er. So denke ich auch von Hrn. Fichte. Wer weiß, was der Mann nicht noch alles sieht, wovon uns andern im Traume nichts beifällt. Denn wie es mit der Anschauung des Lebendigen ins Unendliche gehen kann, so daß sich der Punkt, bei welchem sie noch ankommen mag, gar nicht bestimmen und gar nicht voraussehen läßt, in welchem Grade die

[1] Gegen den Jenaischen Recensenten, der ihm bemerklich macht, daß er selbst die Zerspaltung des Einen Vernunftlebens in mehrere Individuen eine Naturveinrichtung genannt, bedient sich Hr. Fichte der Entschuldigung: das Wort Natur werde hier, wie in mehreren Stellen, in einem anderen und höheren Sinn genommen, für alles, was aus der ewigen Form folgt. — Den Naturphilosophen allein darf eine so billige Entschuldigung, bei der noch überdieß eine Unterscheidung benutzt wird, die sie selbst gemacht haben (s. die Aphor. der Zeitschr. für spek. Physik II, 2, §. 15. Zus. 1 [IV, S. 120]) nicht zu statten kommen; sie müssen unter Natur nothwendig verstanden haben, was Hrn. Fichte so zu nennen beliebt, die reine Schranke, bloße Sinnenwelt, das starre Daseyn.

Digitized by Google

mittelbare Erkenntniß, die doch nur das Surrogat der ermangelnden unmittelbaren iſt, verſchwinden werde — ſo kann es auch mit der Anſicht und dem endlich wirklichen Sehen des Todes ins Unendliche gehen, und es läßt ſich nicht beſtimmen, was dem Menſchen in dieſer Richtung möglich iſt. — So beſchreibt Hr. Fichte unter andern (S. 258) ein Bild von ſeiner eignen Erfindung, eine heilige Frau darſtellend, die gen Himmel erhoben wird, und ſetzt dann hinzu: „Was iſt es nun, daß dieſe Geſtalt ſchön macht? — Sind es ihre Gliedmaßen und Theile? Iſt es nicht vielmehr ganz die Eine Empfindung, welche durch dieſe Gliedmaßen ausgegoſſen iſt?“ — Ich frage dagegen: weſſen Einbildungskraft iſt ſo unglücklich geſchaffen, bei einem ſolchen Bild unmittelbar an die Theile oder Gliedmaßen zu denken, oder auch an die Empfindung, die ſie erfüllt, abgeſondert vom Ganzen? Wer wird nicht vielmehr das untheilbare Ganze — in ſeiner Untheilbarkeit — auffaſſen und betrachten? — — Welche andere Häßlichkeiten mag Hr. Fichte noch bereit haben, um das Zeitalter nach ſeiner Meinung davon zu befreien? So verfolgt ihn die Idee von einem muthwilligen, launigten Gott, den man durch Dienſtleiſtungen ſich geneigt machen müſſe, nun ſeit vielen Jahren, und ſelbſt bei der Naturphiloſophie fällt ſie ihm ein. Man müſſe ſich, ſagt er, von der Schwärmerei nicht irre machen laſſen, dadurch, daß ſie uns oft die Mittel, Engel und Erzengel oder gar Gott ſelbſt zu binden und zu bannen, habe verrathen wollen; es ſey dieß doch immer nur geſchehen, um Naturwirkungen hervorzubringen: jene Geiſter ſeyen daher nicht als Geiſter — (das ließe ſich doch noch hören) — ſondern als Naturkräfte gefaßt worden (Gr. S. 262). Die Naturkräfte und die Natur ſind alſo das eigentlich und immer Abſcheuliche; ein Geiſt, verſteht ſich, ein reiner Geiſt kann doch noch, wie in der Beſtimmung des Menſchen, Kinderlehre mit einem halten und ihn auf ewig von aller Natur befreien — aber die Natur iſt ſo ganz vom Argen, daß auch ein Engel des Lichts, ja ein Erzengel, wenn er als Naturkraft erſchiene, unheilig, ein Engel der Finſterniß ſeyn würde. In allen verräth ſich kein anderes Gefühl der Natur als das der roheſten und verrückteſten

Digitized by Google

Asketen, solcher, die sich in spitzigen Dornen gewälzt, nicht aus Heiligkeit, sondern um damit ihrer Unheiligkeit und innern Unreinheit zu entfliehen.[1]

Hr. Fichte sieht nun einmal eine solche Natur (wir haben es ihm, für seine Person, bereits zugestanden), und weil er sie sieht, behauptet er sie auch und leitet sie ab, und bringt sie dadurch in seinem Systeme unter. Wir andern müssen sie nun wohl auch sehen, denkt er; aber sie ist bei uns nirgends abgeleitet (wie wir denn auch von andern Häßlichkeiten oder Ungereimtheiten menschlicher Ansicht eine Deduktion zu geben keinen Beruf fühlen); da sie also doch irgendwo bei uns vorkommen muß, so ist sie ohne Zweifel in der Naturphilosophie beherbergt; und da zugleich verlautet, daß diese die Natur als ein göttliches Leben, keineswegs aber als ein starres, todtes Seyn betrachtet, so müssen wir eben dieses todte Seyn — jene J. G. Fichte'sche Natur vergöttert haben.

Wer kennt das allgemeine Leiden des gegenwärtigen Geschlechtes nicht: daß es das Lebendige nicht als wirklich und hinwiederum das Wirkliche nicht zugleich als lebendig sehen kann; daß ihm die Zeit nicht als Ewigkeit, die Ewigkeit nicht als Zeit zu seyn vermag, welches sie denn in allen Formen der Welt längst geoffenbart haben? Aber dieser Zwiespalt gibt sich in andern wenigstens als ein Leiden, als ein Schmerz zu erkennen, der nur sich selbst nicht ausgerungen und darum auch sein Ende nicht gefunden hat. Fichte allein ist ganz guten Muthes dabei, er macht sich und andern das beste Gewissen darüber; ihm ist das, was sich bei andern als Krankheit äußert, Gesundheit; das, wogegen auch die, die philosophisch nicht recht leben und nicht recht sterben können, als gegen den Tod sich sträuben, das wirkliche, eigentliche Leben.

Wir haben behauptet, und behaupten als eine bewiesene Sache, daß die Welt als ungebrochen und farblos nicht nur zu denken, sondern

[1] In welche Schlupfwinkel niedriger Denkart, könnte man auch noch fragen, mag der Mann geblickt haben, dessen Erbitterung von seinen Gegnern ein solches Bild entwerfen kann, als das in den Grundzügen ist.

Digitized by Google

in der That zu ſchauen iſt und wirklich geſchaut wird; ſo wie wir auch in der Farbe nicht eigentlich die Finſterniß, ſondern eben das Licht ſehen, und nur mittelſt deſſelben ſein Gegentheil bemerken; wir behaupten, daß das Göttliche in der Natur keineswegs verhüllt und unſichtbar, lediglich dem Gedanken zu faſſen, ſondern daß es offenbar, anſchaulich, gegenwärtig, das eigentlich Unmittelbare iſt, ſo wie dagegen alles Ungöttliche das bloß Mittelbare, lediglich zu Erdenkende; wir behaupten, daß es uns unmöglich iſt auch nur irgend einen Theil der Materie nicht als ein Leben zu begreifen, ſo wie daß es nur von jedem ſelbſt abhängt, in der Zeit ſelbſt die Ewigkeit als wirklich zu ſehen, und ſonach im wirklichen Bewußtſeyn die Zeit los zu werden.

Daß nun Hr. Fichte die Möglichkeit hievon nicht einſieht und leugnet, wiſſen wir, und nehmen es hiemit als eine Thatſache an. Dabei aber hat es denn auch ſein Bewenden. Wir ſind durch dieſes ſein Geſtändniß auf immer geſchieden. Er kann in die Welt nicht kommen, in der wir uns befinden, indem er ſelbſt bekennt, daß ſie ihm verſchloſſen iſt, und daß ein Leben, das zumal göttlich und wirklich iſt (wirklich im genaueſten Sinn des Worts), für ihn zu den völligen Unbegreiflichkeiten gehört.

Unſere Differenz liegt, wie ſich nun deutlich herausgefunden hat, bei weitem tiefer, als ſich Hr. Fichte einbildet und einzubilden vermag. Er iſt mit ſeinen Gedanken noch immer bei einer ganz andern Unterſuchung. — Ob die Dinge, ihrer reinen Objektivität und Starrheit nach, wirklich außer uns, oder ob ſie bloß in uns ſind (welches Letzte Hr. Fichte für ſeine Entdeckung hält), davon iſt nun ſchon lange nicht mehr die Rede; es handelt ſich um etwas ganz anderes: nämlich, ob ſie denn auch nur in uns wirklich ſind.

Er ſucht uns da, wo wir nie ſind, in dem, was er die Sinnenwelt nennt, und will uns, zur Beluſtigung aller die Sache Verſtehenden, noch immerfort belehren, daß ſie keine Realität an ſich habe. Während Er im Gegentheil ſich von dieſer Sinnenwelt gänzlich befreit, ja ſie ſelber vernichtet zu haben wähnt, befindet er ſich mitten in ihr, oder vielmehr, ſie befindet ſich in ihm, im Mittelpunkt ſeines Bewußtſeyns,

Digitized by Google

und ſo, daß er ſich ihrer gar nicht entſchlagen, ſie auf keine Weiſe vertilgen kann.

Was er Natur nennt, iſt uns nichts; nicht weil wir ſie nicht kennen, ſondern vielmehr, weil wir ſie deutlich erkennen, als ein Geſpenſt ſeiner Reflexion, ein Geſchöpf ſeines bloß mittelbaren Erkennens. Was dagegen wir Natur nennen, iſt ihm freilich auch nichts, aber nicht aus Erkenntniß, ſondern aus Mangel an Erkenntniß und offenbarer Unwiſſenheit.

Hr. Fichte leugnet im eigentlichſten Sinne die Dinge an ſich, nämlich er leugnet, daß das An-ſich das Wirkliche ſey; von ſeinem Wirklichen, das nicht das Göttliche iſt, meint er dann, daß wir es vergöttern. Gerad' umgekehrt, wir ſagen: daß es kein Wirkliches weder in uns noch außer uns gibt als das Göttliche.

Wir leugnen nicht unmittelbar ſeine Theorie; wir leugnen das Faktum ſeiner Erſcheinungswelt; es gibt gar keine ſolche Erſcheinungswelt, als er annimmt, außer für eine verdorbene Reflexion. Nachdem er einmal eine ſolche Welt ſich gemacht hat, mag ſeine Theorie wohl nöthig ſeyn und ganz gut paſſen; es gilt hier, was der Dichter ſagt: iſt das Kreuz von Holz erſt tüchtig gezimmert, paßt ein lebendiger Leib freilich zur Strafe daran. — Verſtände Fichte die Welt, ſo würde es für ihn keiner Spaltung und darum auch keiner Erklärung dieſer Spaltung bedürfen.

Es gibt außer der göttlichen Welt, die als ſolche unmittelbar auch die wirkliche iſt, überall nichts denn nur das individuelle willkürliche Denken, wodurch jene in ein Todtes und abſolut Vieles verkehrt werden kann, aber nicht nothwendig verkehrt wird. Hr. Fichte hat ſich nun auch eine ſolche todte und unendlich gebrochene Welt erdacht; wollte er behaupten, daß ſie für ihn wirklich iſt, ſo müßte er behaupten, daß er ſehen kann und ſieht, was nicht iſt und nicht ſeyn kann, d. h. er müßte behaupten, auch der Sinn ſey in ihm zum Wahn, alſo zum Wahn-Sinn geworden. Er, der in dem bloß Erdachten lebt und webt, und es für ein nothwendiges hält, darf gleichwohl aus dieſem Erdachten heraus den Naturphiloſophen ſagen, daß ſie ſich allerhand

Digitized by Google

ausdenken; Er, der Träumende, den Wachenden ihre reellen Anschauungen als Träume auslegen!

Mit jener absolut-vernunftlosen Welt, deren Schöpfer nach Hrn. Fichtes Meinung das absolute Bewußtseyn ist, ist dann zugleich das Princip seiner Polemik gegen alle Vernunfterkenntniß der Natur, gegen alle speculative Physik gegeben. Jene Theorie der Umwandlung des göttlichen Seyns ist das Mittel, sich die Welt abermals in ein Willkürliches zu verkehren, und eben hier, wo die reinste Nothwendigkeit herrscht, noch eine Sphäre für die freie Einbildung und das Meinen offen zu erhalten. Nach welchem Gesetz verfährt denn das absolute Bewußtseyn bei jener Umwandlung? Antwort: es gibt hier gar kein Gesetz, die Reflexion ist völlig frei; „wird nicht reflektirt, wie es denn vermöge der absoluten Freiheit wohl unterlassen werden kann, so *erscheint nichts*; wird aber ins Unendliche fort reflektirt, wie vermöge derselben Freiheit gar wohl geschehen kann, so tritt jeder neuen Reflexion die Welt in einer neuen Gestalt heraus" (s. L. S. 114); warum die Gestalt diese bestimmte ist — ihre ganz individuelle Lebendigkeit und Einzigkeit — wird dabei nicht begriffen; diese wirklichen Gestalten, in die das Reale zerspalten wird, lassen sich nur erleben, so daß man sich denselben beobachtend hingeben muß, wie wir es eben hinnehmen müssen, wenn uns der Himmel auf den Kopf regnet, keineswegs aber lassen sie sich erdenken oder a priori ableiten.

Wer möchte hiegegen etwas einwenden? — Ueber das absolut-Vernunftlose kann keine Vernunft etwas erkennen oder wissen, ein solches läßt sich allerdings nur erleben, und der Gegensatz von a priori und a posteriori ist hier ganz an seiner Stelle. Das a posteriori ist das rein-Vernunftlose; das a priori ist aber auch nicht das Vernünftige, sondern der leere Verstand. Dieser kann wohl „die *allgemeinen Eigenschaften* jener Gestalten des Einen Realen aus dem Grundgesetz der Reflexion (daß sie sich nämlich spalte) a priori ableiten, er kann sie demgemäß in *Klassen und Arten ordnen*"; über das Weitere aber findet bloße Erfahrung statt: in dem goldenen Zeitalter der Vernunftwissenschaft wird ein Regulativ aufgestellt werden, wonach

Digitized by Google

es durch Experimente erforscht werden kann; solange als dieses nicht gegeben ist, und die Vernunftwissenschaft „ihre Schuldigkeit gegen die Physik noch nicht erfüllt hat", muß man dem Physiker freilich verstatten, Einfälle über das gedachte Vernunftlose zu haben (die, nachher entbehrliche, Gabe solcher Einfälle heißt Genie); aber, er muß diese durch das Experiment prüfen und bestätigen: Einfälle über das Empirische haben wollen, ohne alle Empirie, dieß ist offenbarer Unsinn, ist, wie das Publikum leicht einsieht, ebenso einfältig, als etwa Butterküchlein ohne Butter backen zu wollen — ist nur möglich einer so gar sich selbst nicht verstehenden Speculation, dergleichen die unselige Naturphilosophie ist. (Man sehe über alle diese Aeußerungen Gr. S. 206 u. f.).

Der Eifer für die gute Sache des Verstandes läßt den wackern Redner wiederum nur einen kleinen Punkt übersehen, nämlich die unbedeutende Frage, ob denn die Naturphilosophie jenes Vernunftlose gleichfalls zugebe, ja ob sich auch nur die empirische Physik damit beschäftige, dasselbe zu erforschen?

In einem Fichteschen System der Wissenschaften möchte es freilich wohl so ziemlich den Hauptstoff ausmachen; denn das göttliche Seyn ist ihm ein reines Eins und absolutes Einerlei, welches in allewege langweilig, und womit man gleich zu Rande ist, so daß man dem absoluten Bewußtseyn wahren Dank wissen muß dafür, daß es das göttliche Seyn uns verwandelt und spaltet. Die Naturphilosophie dagegen sucht die Vielheit vernünftig, nämlich in der Einheit mit der Einheit, und nicht vernunftlos zu fassen, und jene durch das absolute Bewußtseyn über uns verhängte unnothwendige Welt existirt für sie gar nicht. — Aber auch der ächte Naturforscher, was will er denn durch das Experiment eigentlich ausmitteln, und was kann er allein ausmitteln wollen? — Ich antworte: das Seyende, oder das, was er in den Erscheinungen der Natur denn eigentlich sieht. Er will keineswegs das Vernunftlose erforschen, das Nichtseyende zum Gegenstand der Erkenntniß machen; eben dieses ist es vielmehr, das er abzusondern, als ein Nicht-Seyendes und eben darum auch nicht eigentlich Erkanntes und Erfahrenes zu setzen sucht.

Digitized by Google

Ich setze voraus, daß man, mit Lichtenberg, wie zwischen Musikern und Musikanten, so zwischen Physikern und Physikanten zu unterscheiden wisse. Die letzten vergessen über dem Mittel den Zweck, oder vielmehr sie kennen bloß jenes und diesen gar nicht; ihnen ist es nicht um das Lebendige, sondern nur um die Veranstaltungen zu seiner Darstellung zu thun, welche sie dann für das Wesentliche selbst halten. Dem wahren Physiker, von dem allein die Rede seyn kann, ist das Vernunftlose ein Gegenstand der Behandlung und keineswegs der Erkenntniß; er hat zu diesem nur ein Verhältniß als Techniker; als ein Wissender aber, und der nach Wissenschaft strebt, ist er einzig auf das Seyende gerichtet; er ist ein Befreier dieses Seyenden, der wahre Priester der Natur, der das Nichtseyende opfert, damit das Seyende zu seinem wahren Wesen verklärt werde. So, um uns wenigstens durch Ein Beispiel deutlich zu machen, hat die Physik über den Hergang im chemischen Proceß erst seitdem Wissenschaft erlangt, als sie erkannt hat, daß das in der chemischen Erscheinung eigentlich Seyende nicht die Materie als solche, das Verbundene als das Verbundene ist, sondern das lebendige Band, oder die Copula der beiden Elektricitäten. —

In dieser auf die Erkenntniß des Seyenden gerichteten Absicht ist nun die Philosophie ganz und unmittelbar einig mit der Physik, wie schon zuvor gezeigt wurde; und es ist ein vergebliches Beginnen, zwischen beiden Streit oder Uneinigkeit stiften zu wollen, und ein lächerliches obendrein, wenn es mit so augenscheinlicher Unkenntniß des Wesens beider Wissenschaften unternommen wird, wie von Hrn. Fichte.

Seine ganze Beurtheilung der Sache gründet sich darauf, daß er zuvörderst eine absolut-vernunftlose Welt statuirt, welche ihm die wirkliche ist: da nun wir eine solche nicht zugeben, sondern eben nur eine Welt, welche die lebendige Vernunft selbst ist, so entsteht ihm dadurch der Schein, als ob wir uns über die wirkliche Welt erheben, und in dieser Erhebung dennoch das Wirkliche erkennen wollen. Das Wort Erfahrung, dessen er sich hier bedient, ist freilich ein sehr zweideutiges Wort, das einen, gewöhnlich, höchst gemischten Begriff bezeichnet. Bedeutet es Erkenntniß des Wirklichen als des Wirklichen, so ist es der

Digitized by Google

Naturphiloſophie eben um die reinſte Erfahrung zu thun; bedeutet ſie aber Erkenntniß des Nicht-wirklichen, des Vernunftloſen, entweder für ſich oder in ſeiner Vermiſchung mit dem Wirklichen, ſo iſt Naturphiloſophie freilich ganz von ihr verſchieden; aber ſie erhebt ſich nicht über die Welt einer ſolchen Erfahrung, ſondern ſie hebt ſie ſelbſt vielmehr auf und leugnet, daß ſie ſey. Wie die Kunſt des Künſtlers nicht eigentlich iſt, die Natur zu übertreffen, ſondern das Seyende in ihr darzuſtellen, das Nicht-Seyende aber, das in dem gemeinen Vorkommen zugleich mit bemerkt wird, auch für die Wahrnehmung — (die als bloße für-wahr-Nehmung ausdrücklich dem wirklichen Sehen entgegengeſetzt wird) — zu entfernen: ebenſo iſt die Abſicht des Naturphiloſophen keineswegs, die Natur zu überfliegen, ſondern das Poſitive, oder was in ihr eigentlich iſt, rein darzuſtellen und zu erkennen.

Daß nun eine ſolche Erkenntniß möglich ſey, darüber ſind vorlängſt die Proben gegeben, und es iſt zu ſpät an der Möglichkeit zu zweifeln, wo die Wirklichkeit bereits vor Augen liegt. Ueberhaupt iſt dieſer ewige und nothwendige Bund der Philoſophie mit der Natur und Phyſik ſeiner wahren Bedeutung nach noch immer ein Geheimniß für die Zeit geblieben. Da ſtehen noch immer einzelne wie ſchlaftrunken auf und reden gegen dieſe Anſicht nach der vorigen Weiſe, in den gewohnten Sprüchen, meinend, daß ihre abſtrakten Begriffe auch gegen dieſe Wiſſenſchaft Gewalt haben. Nein, es handelt ſich nicht mehr vom bloßen Denken, dem ſich dann ein anderes Denken entgegenſtellen kann; es handelt ſich vom Sehen; es ſteht nicht mehr in eurem Belieben, ob ihr das, wovon hier die Rede iſt, annehmen und euch davon überzeugen wollt; ihr mögt das immerhin unterlaſſen, ihr mögt davon wegſehen, es ignoriren; es iſt deßwegen doch da, und ihr könnt es nicht wegbringen, denn es iſt nicht unſere Meinung, ſondern es iſt etwas Wirkliches und mit Augen wie in der Mathematik zu Sehendes; und ihr werdet nicht verlangen, daß wir dieſe ſichtliche Wahrheit gegen eure Gedankengewebe vertauſchen ſollen.

Aber wie kommt nun vollends — — Hr. Fichte dazu, von Phyſik zu reden, eben Er, ſich für berufen zu halten, der Schirmherr

Digitized by Google

der Erfahrung zu seyn? Gesetzt, die Naturphilosophie leistete als speculative Physik nicht, was sie unternommen, ja der Natur der Sache nach vermöchte sie nicht einmal es zu leisten, was hat denn Hr. Fichte dadurch gewonnen? Ihr würde dann immer noch in Bezug auf ihn ein unleugbares Verdienst bleiben. Davon, daß sie die Philosophie in ihre angestammte Würde, Erkenntniß des Göttlichen zu seyn, wieder eingesetzt hat — nachdem sie in ihm sich dieser Majestät gänzlich und bis auf die letzte Spur entäußert hatte — davon schweigt Hr. Fichte klüglichst und greift, anstatt auf die Principien zurückzugehen, die Resultate an, wie nur ein Sophist thut.

Und welche Begriffe von Physik als Wissenschaft verräth denn Hr. Fichte selbst, die ihm ein Recht geben könnten, in diesem Feld als Richter zu sitzen? — „Die wahren Physiker gingen, nach ihm, immer von Phänomenen aus, nur suchend das Einheitsgesetz (nicht das Lebendige selbst), in welchem diese befaßt werden könnten, und gingen, sowie sie ihren Gedanken empfangen hatten, zu den Phänomenen zurück, um an ihnen den Gedanken zu prüfen — ohne Zweifel in der festen Ueberzeugung, daß er erst von der Erklärbarkeit jener aus ihm seine Bestätigung erwarte“ (Gr. S. 252) — mit andern Worten: sie suchten erst aus den Phänomenen den Grund derselben zu errathen, natürlich legten sie in diesen nichts hinein, als was ihnen dienlich schien die Phänomene zu erklären; hernach fanden sie, zurückgehend, daß diese allerdings durch jenen erklärbar seyen — und nun war der Gedanke bestätigt — bestätigt durch einen handgreiflichen Cirkel, in dem man herumgegangen war. Es kann wohl keinem mit der Geschichte der Wissenschaft Bekannten unbewußt seyn, daß es eben dieser Cirkel — dieses Schließen von den Erscheinungen auf den Grund, und Wiederherleiten der Erscheinungen aus dem Grunde — war, was in der Physik die ungereimtesten Theorien erzeugt hat; so wie wohl kein ächter Physiker ist, der diese Art, Erkenntniß der Natur erlangen zu wollen, nicht abhorrirte.

Welche Proben selbsterworbener Kenntnisse mögen wohl — Hrn. Fichte das Herz geben, der Naturphilosophie nachzusagen: sie überhebe

Digitized by Google

des mühsamen Lernens und sey der Jugend — darum so willkommen; denn auch die Schüler, die dieser Lehre anhangen, verschonet er nicht in seinem Grimm und sieht ihnen mit scheelen und mißgünstigen Blicken nach. — Ich will hier bemerken, daß mein Hauptirrthum in Bezug auf das Zeitalter eigentlich darin beruht, daß ich die Natur nicht mechanisch, sondern dynamisch ansehe. Könnte man mich nur davon überzeugen, daß sie im bloßen Mechanismus besteht, so wäre meine Bekehrung sogleich vollbracht; dann ist die Natur unleugbar todt, und jeder andere Philosoph kann Recht haben, nur ich nicht. Nach dieser mechanischen Ansicht ist nun seit Des Cartes alle herrschende Philosophie gemodelt; auf eine dynamische lebendige Natur ist in ihr gar nicht gerechnet, und diese kommt daher aller schon vorher da und abgeschlossen gewesenen Philosophie höchst ungelegen. Da also der Streit der letzten gegen die Naturphilosophie im Grunde ein Streit der Mechanik gegen die Dynamik ist, so begibt sich jene in einen ungleichen und von ihrer Seite höchst unvorsichtigen Kampf. Denn es kann wohl geschehen (wie es schon geschehen ist), daß sie durch die Physik widerlegt wird und der Erfahrung weichen muß, da sie der Vernunft nicht weichen wollte. — So ergeht es jetzt eben Hrn. Fichte. Er ist in der Physik, wie in der Philosophie, ein bloßer Mechaniker; nie hat eine Ahndung vom dynamischen Leben seinen Geist erleuchtet. Mit dieser mechanischen Ansicht ausgerüstet, will er nun die Sache der Physiker in einem Augenblick führen, wo sie selbst großentheils aufgehört haben Mechaniker zu seyn. Nichts erregt aber billiger Weise mehr Verdruß als ein unerbetener Sachwalter, der die Sache, die er führen will, nicht versteht. — Noch immer will sich bei Hrn. Fichte keine umfassendere Kenntniß der Natur verrathen als die nun schon oft gezeigte: „daß annoch mehrere Striche des Erdbodens mit faulenden Morästen und undurchdringlichen Waldungen bedeckt da liegen, deren kalte und dumpfe Atmosphäre giftige Insekten erzeugt und verheerende Seuchen aushaucht“ (Gr. S. 87). Mit solcher Dürftigkeit, ja man kann wohl sagen solchem gänzlichen Mangel eigner Anschauung in dem Fach, ist es wohl natürlich, fremden Beistand zu suchen; eine ganz vergebliche Hoffnung aber, noch jetzt die Naturforscher

Digitized by Google

für seine mechanische Ansicht zu gewinnen und gegen die Naturphilosophie aufzubringen.

„Es müsse, meint er, die älteren Physiker, welche fruchtbare und glückliche Versuche angestellt, sehr verdrießen, daß sie diese frucht- und ruhmlose Mühe übernommen, da sie die Entdeckungen ihrer Versuche nun in ein paar Perioden a priori demonstrirt sehen müssen". — Ach, nein! die Physiker sind nicht so verdrießlicher Art, um es sich ärgern zu lassen, wenn der menschlichen Ansicht eine Erweiterung zu Theil wird; oder wenn das, was sie auf einem beschränkten Standpunkt faktisch gefunden haben, nun auf einem höheren auch als nothwendig erkannt wird. Galiläis Versuche sind durch Newtons mathematische Beweise nicht in undankbare Vergessenheit gesunken, und dem Physiker, der aus der Verworrenheit der Umgebung das Lebendige durch den glücklichen Griff eines Versuchs herausgehoben, bleibt sein hohes Verdienst ungeschmälert, auch dann, wenn das von ihm Gefundene längst ein Gegenstand unmittelbarer und nothwendiger Erkenntniß geworden ist.

Dagegen haben aber auch die Weissagungen Bacos z. B. dadurch nichts verloren, daß sie erst lange nachher durch von ihm nicht geahndete Versuche in Erfüllung gingen. Ist der Versuch in manchen Punkten der Wissenschaft vorgeeilt, so wird es dagegen vielleicht Jahrhunderte brauchen, bis jener das Leben der Natur aus der Tiefe emporgehoben hat, in der es die Vernunft und die Wissenschaft schon jetzt deutlich erblickt. Der Mensch soll zwar keine Zeichen und Wunder fordern; wahre Innigkeit des Sinnes sieht im leisesten Weben und Wirken der Natur das volle Leben; dennoch glaube ich, daß jene schlaftaumelnde und träumende Monadenwelt, wie sie unser Leibniz nennt, dem fragenden Forscher noch mit ganz andern Lebenszeichen antworten muß, als bisher geschehen ist, daß es dann nicht mehr möglich seyn wird, Ideen wie jene für bloße Gedanken auszugeben, indem wir dann die lebendige Natur heraufgestiegen sehen werden, redend mit uns von Angesicht zu Angesicht. —

So weit reichen Hrn. Fichtes Vorstellungen von Naturphilosophie nicht; denn seine Gedanken von der Natur selbst gehen nicht so weit.

Digitized by Google

Da er dieſe nur auf das Mechaniſche und auf ihre Nützlichkeit für den Menſchen anzuſehen gewohnt iſt, ſo meint er, daß auch vermittelſt der Naturphiloſophie allerhand für das menſchliche Leben Erſprießliches, z. B. die ächte Bereitung des Berliner Blau oder die Verfertigung des dauerhafteſten Mörtels und dergleichen, a priori deducirt werden ſoll, und kann denn freilich nicht abſehen, wozu das alles a priori abgeleitet werden ſoll, da man es doch ganz einfach und viel ſicherer aus der nächſten Hand, der Erfahrung, nehmen könnte. Daß ſolche Ableitungen unter der Würde der Philoſophie ſind, dieſes Grundes bedient er ſich nicht einmal. Vielmehr ſie gehören gar wohl zur Philoſophie, und ſind ganz an ihrer Stelle, wo von Einrichtungen die Rede iſt, die durch die menſchliche Freiheit ſelbſt getroffen werden können. Da haben z. B. ſchon längſt geübte und erfahrungsreiche Männer ſich Mühe gegeben, zu erfinden, wie die Polizei in einer Stadt am beſten organiſirt, die Verfälſchung von Wechſeln oder Staatspapieren gehindert und der größtmögliche Handelsvortheil für einen Staat erzielt werden könnte. Nun kommt Hr. Fichte, und deducirt ihnen a priori die ganze Einrichtung der Polizei, haarklein, bis auf die Pflichten der Thorſchreiber herunter; und wenn ihn der preußiſche Staat bei der Verfertigung ſeiner Treſorſcheine zu Rath gezogen hätte, ſo würde der gründlich-gelehrte Mann ihm mit ſeinen Kenntniſſen haben dienen können, wie er bereits im geſchloſſenen Handelsſtaat das wahre Urbild der preußiſchen Handelsverfaſſung, nur verſteht ſich, mit einer die Wirklichkeit übertreffenden Conſequenz, a priori abgeleitet hatte. Wie müßte es nun die vielen Schriftſteller über Polizei und die preußiſchen Staatsmänner, wenn ſie von der Laune des Hrn. Fichte wären, verdrießen, einen großen Theil der durch ſie, ohne alle Beihülfe von Philoſophie, getroffenen Einrichtungen durch Hrn. Fichte — nicht in einigen Paragraphen zwar, ſondern in vielen Blättern und ganzen Büchern — a priori deducirt zu ſehen!

Solcher reellen Verdienſte kann ſich die Naturphiloſophie nicht rühmen; und da Hr. Fichte bei einem ohngefähren Durchblick ihrer Sätze keine ſolche für das menſchliche Leben erſprießliche Wahrheiten

Digitized by Google

abgeleitet finden und doch von der andern Seite auch nicht begreifen konnte, wie die Natur oder irgend etwas in derselben Ausdruck reiner Vernunftwahrheit seyn könne, so mußte ihm das ganze als allegorisch vorkommen; denn wie sollte die Natur, die ihrem innersten Wesen nach vernunftlos und ungöttlich ist, anders als durch mühsam-allegorische Deutung zu einem Schein von ursprünglicher Vernünftigkeit gebracht werden, die doch erst in sie dadurch kommt, daß sie nützlich und brauchbar gemacht wird? Dem gemäß versichert Hr. Fichte: „das Wesentliche der zum Beispiel angeführten Kenntnisse sey in der Naturphilosophie niemals a priori deducirt, sondern nur in allegorische Form gezwängt"; Hr. Fichte ist ohne Zweifel der Mann zu beurtheilen, was das Wesentliche in irgend einer Naturerscheinung sey: daß aber die Naturphilosophie weder deducirt noch a priori deducirt, dieß ist eine Nebensache, auf die es bei der Beurtheilung nicht ankommt.

Jenes Widerstreben gegen die innerste Identität der Natur mit der Vernunft und das Unvermögen in ihrer Uebereinstimmung etwas anderes als allegorisches Spiel zu sehen, hat sich in andern auf eine umgekehrte Weise ausgedrückt, indem sie unsere eigenthümliche wissenschaftliche Sprache als eine von der Natur hergenommene und eben darum widerrechtlich ins Reich der Vernunft übergetragene getadelt haben. Ich frage sie dagegen, woher alle wissenschaftliche Sprache ursprünglich genommen ist, wenn nicht von der Natur, nur daß durch den langen Gebrauch diese Herkunft aller unserer philosophischen Ausdrücke längst verdunkelt ist. Bei der ursprünglichen Einheit der realen und idealen Welt ist diese anschauliche Sprache nicht eine willkürliche, sondern durchaus nothwendige Erfindung, die sich, des Mißbrauchs, den manche von ihr gemacht haben, ohnerachtet, erhalten muß, und für die Evidenz der Philosophie ein wesentlicher Gewinn ist. Daß sie vor der gewöhnlichen abstrakten Sprache die Klarheit voraus hat, und Verhältnisse, welche begreiflich zu machen sonst eine Menge Worte erfordert würde, mit einem einzigen deutlich zu bezeichnen dient, wird niemand, der sie versteht, ableugnen können. Man setze z. B., es behauptete jemand, daß Hr. Fichte und Fr. Nicolai innerlichst miteinander

Digitized by Google

verwandt und im Grunde völlig einig seyen, so würde dieser ein großes Paradoxon damit ausgesprochen zu haben scheinen. Man bediene sich für dieses Verhältniß des Wortes Polarität, und alles ist klar. Man sieht nämlich, wie, der direktesten Entgegensetzung ohnerachtet, beide der innersten Grundlage nach dennoch eins sind, und wie sie, etwa als die beiden miteinander verbrennenden Luftarten vorgestellt, Nicolai als der Wasserstoff, Hr. Fichte als der Sauerstoff, in der gegenseitigen Durchdringung und Depotenzirung die reine Indifferenz, das wahre Wasser des Zeitalters zum Produkt geben müßten.

„Der Wunderthäter (der Naturphilosoph nämlich), meint Hr. Fichte, sollte doch wenigstens durch Eine eingetroffene Prophezeihung seine höhere Sendung dokumentiren, er sollte in einer durch Schlüsse aus der bisherigen Erfahrung unerreichbaren Region, ein weder von ihm noch andern je gemachtes Experiment angeben und dessen Erfolg bestimmt vorhersagen, so daß es bei der wirklichen Vollziehung des Experiments sich also fände, wie er gesagt" (Gr. 271).

Es mögen nun an die acht oder neun Jahre seyn, daß Hr. C. C. E. Schmid zu Jena der eben beginnenden Naturphilosophie diesen schweren Stein des Anstoßes in den Weg wälzte, der nun, nachdem ihn bis daher niemand aufheben mochte, endlich von Hrn. Fichte noch eine Strecke weiter geschoben wird, indem er die Aufgabe so geschärft hat, daß sie gänzlich unerfüllbar ist. „In einer durch Schlüsse aus der bisherigen Erfahrung unerreichbaren Region soll der Zauberer ein Experiment angeben." Gebe er ihm doch auch auf: er solle in einer gar nicht existirenden Welt einen Pallast bauen! Die Natur ist ein absolutes Continuum; eins ist durch alles und alles durch jedes bestimmt; es wäre also zu erklären, wie es eine durch Schlüsse aus der bisherigen Erfahrung unerreichbare Region geben könne. — Am Ende ist das Verlangen dieses: der Zauberer sollte überhaupt keine Erfahrung haben, den Boden, auf dem er steht, selbst unter sich abbrechen und so, auf das Nichts tretend, wie ein reiner Fichtescher Geist weissagen. Ja auch das wäre nicht einmal genug; denn er selbst existirte dann doch, und er möchte über sich selbst etwa Erfahrung haben und von

Digitized by Google

dieſer aus ſchließen, z. B. daß er einen aus zäher und modificabler Materie beſtehenden Leib haben müſſe, von welchem aus er dann zuletzt auf die ganze Natur gerathen könnte. Er müßte alſo eigentlich gar nicht exiſtiren und ſo, nicht exiſtirend, dem Hrn. Fichte etwas prophezeihen, das kein Aug geſehen, kein Ohr je gehöret, was — genau betrachtet, gleichfalls nicht exiſtirte!

Ein ſolches völliges Nichts von Realität iſt alſo das Prius des Hrn. Fichte: für die Reinheit ſeiner Erkenntniß iſt es ſchon ſtörend, daß überhaupt etwas exiſtirt, daß das Ewige in der That wirklich iſt, und nur, nachdem es wirklich iſt, auch erkannt wird, weil eben dieſes Erkennen ſelbſt mit zu ſeiner Wirklichkeit gehört. Es müßte vielmehr gar nicht da ſeyn, damit die Erkenntniß davon ganz lauter und abſolut a priori wäre. — Dieß ſind nothwendige Folgen der Fichteſchen Unterſcheidung des a priori und a posteriori, welche Er, ob wir ſie gleich gänzlich verwerfen und keinen andern Unterſchied im Wiſſen zugeben als den des unmittelbaren und mittelbaren, dennoch gegen uns in Anwendung bringen zu dürfen meint.

Ob übrigens die Naturphiloſophie jederzeit erſt nach der That geweiſſagt habe, wie Hr. Fichte wiſſen will, darüber mögen Kenner — aufrichtige, gewiſſenhafte — entſcheiden. Daß z. B. zu einer Zeit, wo die Phyſiker den Magnetismus nur als die Eigenſchaft eines einzigen Metalles kannten, indem ſie die Spuren deſſelben an einigen andern nur aus beigemengten Theilen eben jenes Metalls erklärten, von der Naturphiloſophie die durchgängige Allgemeinheit deſſelben behauptet und Magnetismus als eine nothwendige Kategorie der Materie erwieſen wurde — daß ſie dann über dieſe Behauptung von Recenſenten und andern, wie ſich gebührt, durch die Erfahrung, zurechtgewieſen worden, als welche zeige, daß der Magnetismus keineswegs eine allgemeine Eigenſchaft der Körper ſey — bis dann, mehrere Jahre nachher, ein franzöſiſcher Phyſiker, der von jener Behauptung nichts wußte, durch Verſuche wirklich findet, daß kein ſtarrer Körper in der Natur unmagnetiſch iſt — dieß macht freilich keine Prophezeihung im Fichteſchen Sinne aus. Oder daß der Verfaſſer in ſeinen Aphorismen über Philoſophie

Digitized by Google

(Zeitschr. f. sp. Physik II, 2, §. 75 [IV, S. 156]) den allgemeinen Satz aufstellt: „Je zwei (der Qualität nach) voneinander verschiedene Körper können wie die zwei Seiten eines Magnets betrachtet werden, und um so mehr, je größer ihre relative Differenz ist", und daß nachher ein deutscher Naturforscher aus Silber und Zink eine wahre, nach den Polen deutende Magnetnadel zusammensetzt, dieß ist abermals kein Beweis, daß das Wunder, das Hr. Fichte für unmöglich hält, allerdings möglich sey; denn außerdem, daß der Verfasser bei Aufstellung jenes Satzes doch wirklich existirt hat, so hätte er noch überdieß nicht bloß die Wahrheit oder den Satz selbst, sondern auch das Experiment angeben müssen, wenn ihm — Hr. Fichte hätte glauben sollen!

Für diesen selbst wollen wir jedoch ein ganz einfaches Experiment angeben. Was die Physikanten zu seinen Aeußerungen sagen werden, lassen wir dahingestellt; seine Begriffe von Physik kommen den ihrigen noch ohngefähr am nächsten, doch werden sie finden, daß er nichts Gründliches in der Sache gelernt. Dagegen schlagen wir ihm vor, einmal bei den wahren Physikern Umfrage zu halten, um zu erfahren, wem von uns beiden sie Recht geben. Ich versichere ihm hiermit und prophezeihe a priori, mit der festesten Ueberzeugung, es werde sich in der That also finden, wie ich vorhergesagt: die Physiker werden sich für seine Anleitung zum Experimentiren höflichst bedanken und auch nicht Eines der von ihm in Vorschlag zu bringenden Experimente ausführen, so daß er nie in die Gefahr kommen wird, als ein falscher Prophet erfunden zu werden.

Was ist der wahre Geist des Naturforschers? — Er ist Andacht, Frömmigkeit gegen die Natur, Religion, unbedingte Unterwerfung unter die Wirklichkeit und die Wahrheit, wie sie in der Natur ausgesprochen und mit der Natur selbst eins ist. Eben diese Unterwerfung ist nach Fichtescher Lehre das Schrecklichste, wovor sich der Geist eines freien Wesens entsetzt: die Uebereinstimmung der Natur mit dem Gedanken ist nach ihr nur so möglich, daß sich die Natur nach dem Gedanken richtet (Gr. S. 253), nicht aber so, daß die Wahrheit selbst das Seyn, das Seyn oder die Natur selbst die Wahrheit ist. — Was begehrt der

Digitized by Google

Physiker? Das Leben, und nur dieses ist die Beute, die er aus dem Kampf mit dem Tode davontragen will. — Die Fichtesche Theorie zieht ihm hier eine absolute Grenze vor, jenen Schlag des absoluten Bewußtseyns, der unwiederbringlich für jede wirkliche Anschauung das Leben in Tod verwandelt und die leere Hülle allein zur Betrachtung übrig läßt. Welchen Antrieb kann ein vernünftiger Geist empfinden, eine Welt zu erforschen, die ihm durch ein so elendes Gaukelspiel, daß, wenn nicht reflektirt wird, nichts erscheint, wenn aber ins Unendliche fort reflektirt wird, ins Unendliche fort auch etwas erscheint, erklärt werden kann? — Und was gibt es denn in der That zu erforschen? Wir dürfen es etwa unternehmen, die allgemeinen Eigenschaften der Dinge a priori abzuleiten, sie systematisch zu klassifiziren und nach Arten und Gattungen einzutheilen — siehe da die erstaunenswürdigen Resultate Fichtescher Vernunftwissenschaft! — Was ist dem ächten Naturforscher in innigster Seele widriger als die teleologische Ansicht und Betrachtung der Dinge. In älteren Systemen war es wenigstens die Offenbarung der Güte, Weisheit und Macht des ewigen Wesens, die als Urzweck der Natur zu Grunde gelegt wurde: im Fichteschen System hat sie diesen letzten Rest von Erhabenheit verloren, und ihr ganzes Daseyn läuft auf den Zweck ihrer Bearbeitung und Bewirthschaftung durch den Menschen hinaus. Sollte wohl irgend ein Physiker leben, der niedrig genug von dem Gegenstand seiner Wissenschaft dächte, um die Fichtesche Deduktion der Physik in den Erl. Vorles. mit Gleichmuth zu vernehmen? Die Naturkräfte sind nach derselben nur da, um menschlichen Zwecken unterworfen zu werden. Diese Unterwerfung wird das einemal ausgedrückt als eine allmähliche Aufhebung und Vernichtung der (also doch wirklichen?) Natur durch den Menschen — das anderemal als eine Belebung der Natur durch das Vernunftleben; als wäre nicht jede Unterwerfung unter menschliche Zwecke eine Tödtung des Lebendigen, oder als könnte belebt werden, was bloße Schranke seyn soll. Um dieses Zweckes willen ist Kenntniß der Gesetze, nach welchen jene Kräfte wirken, d. h. Physik, nothwendig. Aber nicht bloß nützlich und brauchbar soll die Natur dem Menschen seyn, welches ihr erster Zweck und die

Digitized by Google

wirthschaftliche Ansicht war, sondern „sie soll zugleich anständig ihn umgeben," d. h. (wie kann man es anders deuten?) sie soll zu annehmlichen Gärten und Landgütern, schönen Wohnungen und angemessenen Mobilien umgeschaffen werden, welches der zweite Zweck und die ästhetische Ansicht der Natur ist.

Was kann mit solcher Geistesverfassung und der Vorstellung einer solchen Natur, die nur werth ist in Werkzeuge und Hausgeräthe umgeschaffen zu werden, sich anders vertragen als die blindeste Verachtung aller Natur, die da kühnlich meint, den Menschen nicht kräftiger schmähen zu können, von dem sie sagt: es sey eine Naturkraft, die in ihm producirt und denkt (Gr. S. 253 f.). Zwar ist nicht einzusehen, wie in einer solchen Natur eine Kraft zu denken seyn könne; es ist eben darum durch jene Aeußerung wohl nur eine mit innerer Nothwendigkeit denkende Kraft, im Gegensatz mit der freien, selbsteignen des Individuums verstanden. Nun nimmt sich Hr. Fichte zwar, wie noch vieles andere, das zu seinem System nicht paßt, auch dieses heraus, zu sagen: „daß alles Unrechte am Menschen lediglich in seiner Selbstheit beruhe, daß erst wie den Menschen eine fremde Gewalt ergreift, ihn forttreibt und statt seiner (als endlichen Wesens) in ihm lebendig wird, wirkliches und wahrhaftes Daseyn (also, da Daseyn = Wissen ist, auch wahrhaftes und wirkliches Wissen), in sein Leben kommt" (E. B. 7). Ist nun gleich diese fremde Gewalt, wie Hr. Fichte versichert, immer die Gewalt Gottes, so bleibt sie in Bezug auf das Individuum doch fremde — gleichfalls nothwendig wirkende, nicht eigne noch freie Kraft. Es ergäbe sich also, daß in der späteren Schrift gelehrt wird, was in der früheren geschmäht wurde, welches bei Hrn. Fichte nicht nur Einmal der Fall ist. Allein, um billig zu seyn, müssen wir die letzte Aeußerung selbst nur für eine von den Naturphilosophen entlehnte Decoration ansehen: die eigentliche Grundmeinung und innerste Ueberzeugung des Redners ist, daß er selbst in sich denke, und daß er wisse, daß er allein in ihm selber denkt und kein anderer. Er hat sich „über alle Naturgewalt erhoben, und hätte diese Quelle längst in sich verstopft" (Gr. S. 254), wenn sie je in ihm geflossen wäre;

Digitized by Google

jedermann wird bezeugen, daß in ihm nicht die Natur denkt, wie sollte sie auch vor ihm selber zu Worte kommen? Wollte sie eine Spur von Lebensäußerung von sich geben, gleich würde er sie niederschreien und mit seiner Weisheit gänzlich zu Grunde reden. Zwischen der Natur und ihm besteht ewige Feindschaft, wie zwischen der Schlange Samen und des Weibes Samen; er hat aller Natur in ihm selbst vorlängst den Kopf zertreten; doch bleibt es, wenn man ihn hört, zweifelhaft, wer von beiden dem andern das meiste Uebel zufügt. Die Natur stößt ihn, drückt ihn, sie sticht ihn nicht bloß in die Ferſen, sondern bedroht allerwärts und beständig sein ganzes Leben (dieß sagt er selbst; was sie ihm sonst noch anthut, und welche leidige Ironie sie mit ihm treibt, das bemerkt er freilich nicht). Solches vergilt er ihr denn aber nach seiner Weise; er möchte sich gern überreden, daß sie im Grunde gar nicht existirt; dennoch bekämpft er sie, und in der Unfähigkeit, Worte zu finden, die seinen ganzen Abscheu ausdrücken, versichert er, sie werde wenigstens noch vernichtet werden, wenn sie es nicht sey.

Es könnte noch die Frage entstehen, ob in Hrn. Fichte der Haß gegen die Natur den gegen die Naturphilosophie, oder ob der Ingrimm gegen diese erst auch den höchsten Abscheu gegen jene erzeugt habe. Allein man kann schwerlich anstehen, sich für die Ursprünglichkeit jenes Hasses zu erklären, den er der Natur und ihren Werken geschworen; nur rückwirkend hat die Naturphilosophie die Flammen desselben noch gewaltiger erregt. — Wäre es ihr gelungen, auch nur einige Tropfen zu schöpfen aus dem Quell aller Freudigkeit, der Natur, so müßte sie dem in der Feuerqual der Subjektivität stehenden Willen ein Gift seyn, das er mit Gewalt und Heftigkeit von sich stößt. Geuß in ein kochendes und siedendes Metall einige Tropfen erfrischenden Wassers, und sieh, wie es mit Zischen und Sausen auffährt; eine solche Explosion ist es, wodurch sich die Hölle der Eigenheit, der die Wurzel der Natur abgeschnitten ist, in Hrn. Fichte Luft gemacht hat.

Ihm ist Naturphilosophie nur begreiflich, als hervorgehend aus einem Denken, das da lediglich im Dienste der Begier steht, das allein auf die Person zurückgeht, das eben deßhalb zurückstrebt in

Digitized by Google

das, wovon das Leben der Perſon abſtammt — in die ſinnliche Natur, das eben darum nothwendig Naturſpeculation iſt (Gr. S. 256—258).

Zu allen Zeiten haben erbitterte und zugleich ſchwache oder eine ſchwache Sache vertheidigende Menſchen als die letzte Wehre jenes Mittel ergriffen, die Behauptungen ihrer Gegner auf den unſittlichen Charakter derſelben zu ſchieben und aus dieſem als ihrer verborgenen Quelle herzuleiten. Damit war dann alle läſtige Unterſuchung und weitere Vertheidigung ein für allemal erſpart. — Merkwürdiges iſt daher in jener Deduktion der Naturphiloſophie nichts, außer etwa (wenn man dieß ſo finden wollte), daß — auch Hr. Fichte ſich zu dieſer Art von Polemik gedrungen fühlt. Bemerkenswerth iſt allein das Geſtändniß, das ſie in ſich ſchließt; nämlich daß Er die Natur, bis daher, nur in Bezug auf ſeine ſinnliche Perſon zu denken vermocht habe; und dieſes iſt denn — man kann nicht ſagen die Meinung, ſondern — die Geſinnung, welche im Gegenſatz der Naturphiloſophie in vielen offenbar werden mußte. Weil nämlich ſie in der Natur nichts erblicken als den Spiegel ihrer verächtlichen Luſt — darum ſoll ſie zerbrochen und verdammt ſeyn. Ihnen muß die Natur als todt, widerwärtig und abſcheulich erſcheinen, wenn ſie keine Verſuchung der Begier empfinden ſollen; wäre ſie das Gegentheil von dem, ſo liefe ihre vermeinte Tugend, oder wenigſtens die der übrigen Welt, als deren Vormünder ſie ſich betrachten, die höchſte Gefahr. Darum muß auch das Göttliche nur recht weit hinausgerückt werden — über alle Grenzen des Bewußtſeyns und der Wirklichkeit —, damit es nicht durch die Unreinheit, die ſie aus ſich in die Natur übertragen, befleckt werde.

Zugleich aber, indem ſie die Natur als haſſens- und vernichtungswerth darſtellen, verlangen ſie doch, daß ſie bleibe, damit ſie etwas haben, das ihr Herz haſſen könne, damit ihr Wille nicht ein einiger ſey, der nur Eines will, ſondern ein ſtreitender, und in dem ein zweifaches Begehren liege. Indeß ſie ſich anſtellen für die Ehre Gottes zu ſtreiten, ſtreiten ſie im Grunde für eben dieſe ungöttliche Welt, die ſie die wirkliche nennen. Als eine göttliche wollen ſie ſie nicht, wohl aber

Digitized by Google

als eine ungöttliche. — Es gibt nur Eine Art, den Zwiespalt von Göttlichem und Ungöttlichem aufzuheben, nämlich, daß nur das eine ist, das andere aber nicht ist. Da nun wir jenen Gegensatz allerdings, aber so aufheben, daß wir die Existenz des Ungöttlichen völlig leugnen, und behaupten, daß allein das Göttliche ist, jene aber dennoch wegen dieser Aufhebung schreien und uns einer Naturvergötterung anklagen, so ist klar, daß es ihnen gerade nur um jenes Niedere, oder nach unserer Meinung, gänzlich Nicht-seyende und Ungöttliche zu thun ist. — Wir sind weit entfernt, irgend einem dieser Schreienden Schuld zu geben, daß er sich diese Welt als ein Werkzeug seiner Lust oder Begier erhalten wolle. Uns ist ihre Persönlichkeit völlig gleichgültig, wir wissen nichts von ihr, noch haben wir jemals mit dieser zu thun; überdem sind wir überzeugt, daß der Grund jenes Schreiens bei den meisten ganz wo anders liege als in ihrer Lust; vielmehr eben in ihren moralischen Begriffen; denn dem Willen, welcher nur ein einiger ist und nur Eines will, ist es kein Verdienst dieß Eine zu wollen; jene aber wollen ein Verdienst und bedürfen darum des Gegentheils; der Begriff der Sünde ist im Tiefsten ihrer Herzen eingegraben, und mit ihm der Begriff einer todten, einer verlorenen und von Gott ausgestoßenen Welt. Sie selbst zwar verlangen nicht Sünder zu seyn; wäre aber die Sünde getilgt aus der Welt, so wär' es auch das Verdienst, und es bliebe allein der Glaube, d. h. die Gesinnung, die selbst göttlich ist und nur Göttliches sieht. — Endlich muß doch aufgedeckt werden, um was eigentlich der Kampf von jenen geführt wird, und welche Sache es ist, der sie ihr höchstes Interesse weihen.

Nach unseren Beweisen ist es durchaus unmöglich, daß an sich oder objektiv irgend ein Ungöttliches sey; sein Daseyn kann daher überall nur aus dem Grunde des Subjekts, und zwar des individuellen, empirischen abstammen. Hier ist demnach der Punkt, wo unsere Lehre, wie alle andere Philosophie, an die Bildung des menschlichen Lebens selbst verweisen muß und diese als eine nothwendige Forderung in sich aufnimmt. Ehe in Gesinnung und Gedanken die Wurzel des Ungöttlichen ausgerissen ist, wird sie immerfort ihre Zweige auch hinüber in

Digitized by Google

die wirkliche Welt treiben und diese verkehren und das Göttliche in ihr verdunkeln. Ich rede nicht von einzelnen, verkannten Aeußerungen ächter Sittenlehre, sondern von aller bisher geltenden Moral, wenn ich sage, daß sie den Glauben an die Wirklichkeit eines Ungöttlichen in und außer uns nicht bloß bestätigt, sondern gefordert hat und fordern mußte, um selber zu bestehen. Das Gefühl, das von dieser Sittenlehre aus sich verbreitete, konnte kein anderes als jenes der Wissenschaft dieser Zeit allgemeine seyn, daß Gott wesentlich, nämlich als wirklich, todt ist, und als solcher nur aufzuwecken durch Kraft unseres Gedankens, und als unser Geschöpf: die Sicherheit, mit der dieser Gedanke denen, welche die freudige Botschaft vom Leben Gottes verkündigten, zugeschrieben wurde, beweist nur, wie tief allen Denkern jene Meinung von der Nichtwirklichkeit Gottes eingeprägt war. — Unsere Väter sind stark gewesen im Glauben ohne den falschen Prunk der Sittlichkeit und des eignen Verdienstes. Die Frage ihres Herzens und Geistes war: Tod, wo ist dein Stachel, Hölle, wo ist dein Sieg? Statt dessen haben die Gelehrten durch ihre Meinungen den Tod wieder eingeführt und ihre die Natur mechanisch verkehrenden Systeme über den lebendigen Grund der Natur selbst gesetzt, zu einem bloß historischen Glauben im Wort und nicht im Geist, im Begriff und nicht in der Anschauung; statt der Zuversicht unseres Einsseyns mit Gott aber haben sie dem Menschen eine selbsterschaffene und sich selbst beschauende Sittlichkeit gegeben, und ihn damit wieder unter das Gesetz, und durch dieses unter die Sünde gethan.

Die Erscheinung einer Lehre, welche alle Existenz des Ungöttlichen leugnet, in einem Zeitalter, dessen Moral auf eben dieser Existenz beruht, muß nothwendig, in diesem Zeitalter, selbst ganz eigne moralische Wirkungen hervorbringen, über die sich nur der Unwissende wundern kann. Hätten wir etwa Recht in dem, was wir von der Moral der Zeit sagen, wenn unsere Lehre nicht auf die unsittlichste Weise — aus Gründen der Sittlichkeit — von Menschen, die gegen uns selber den höchsten Mangel an Sittlichkeit beweisen — zu Ehren ihrer Sittenlehre — bekämpft würde? Was haben wir denn selbst als die beiden Pole

Digitized by Google

des Lebens geſetzt? Die heilige Sitte von der einen, die religiöſe Begeiſterung von der andern Seite. Eben dieſe aber ſind ausgeſtorben und vertilgt in der herrſchenden Lehre und Bildung, und an ihre Stelle iſt etwas getreten, das von beiden nichts enthält und beide von ſich ausſchließt. Kann es uns nun wundern, daß unſere Lehre an ſich ſelbſt zunächſt die Verwilderung der Zeit empfindet, und muß ſie nicht die Folgen derſelben ruhig tragen und als ebenſo viele Beweiſe von der Wahrheit deſſen aufnehmen, was ſie von der Beſchaffenheit der jetzigen Moral behauptet? Kann ich ſelbſt mich wundern darüber, daß ich nun ſchon lange Zeit hier und da noch mit Gründen beſtritten werde, allgemein aber ein Ziel der Lüge, der Bosheit und der perſönlichen Verfolgung geworden bin? Habe ich das nicht alles reichlich verdient? Habe ich nicht den Schlechten und Geiſtloſen, nach Gelegenheit und Umſtänden, viel Böſes gethan, der Phariſäer und Heuchler nicht geſchont, manchem derſelben das Schafskleid ausgezogen und die innere Tücke entlarvt? So bin ich auch von jeher der Empfindelei aller Art herzlich gram geweſen, und habe dadurch mein böſes Herz deutlich genug verrathen. Hätte ich auf Grundſätze der Ehre gerechnet, ſo geſchähe mir doppelt Recht; denn ich mußte ja wiſſen, daß die innere Ehrloſigkeit ſich ſelbſt, ohne Unehre zu fürchten, bekennt, und daß ihr nichts geſchadet wird, wenn ſie als ſolche hingeſtellt wird. Der Menſch, dem mein Ohr und meine Thüre verſchloſſen iſt, kann doch hingehen und mich öffentlich verläumden, und er kann wiſſen, daß ich es weiß, ohne daß er doch nöthig hat vor mir zu erröthen. Ein anderer kann durch verſtandloſe Schriftſtellerei mit von mir entlehnten Worten und Ideen ſein Leben gefriſtet haben und noch friſten, und wenn es die Zeit ſo mit ſich bringt, noch immer mit denſelben Ideen ein Buch voll Schmähungen gegen mich ſchreiben; das bringt ihm keine Schande und macht ihn nicht einmal lächerlich, ſondern macht ſeinem Muth und ſeiner freien Denkungsart Ehre. Ich ſelbſt bin dem Publikum meines Wiſſens nie mit meiner Perſon läſtig geweſen, indem ich nie davon geredet; aber eben dieß iſt ein neuer Beweis meiner Verſtocktheit, und es muß wohl erlaubt ſeyn das Aergſte von dem zu denken und zu ſagen, der das Publikum ſo

Digitized by Google

gar nicht zum Zeugen ſeines Herzens und ſeiner perſönlichen Gefühle gemacht, ſondern immer nur von der Sache oder gegen die Sache, kalter und unbarmherziger Weiſe, geredet hat.

Das alles iſt ſonach in der Ordnung, und das Gegentheil wäre verwunderſam, nicht aber, daß es nun alſo iſt. Wenn aber an der Kraft deſſen, wogegen dieſe Anſtalten gemacht werden, ſonſt gezweifelt werden könnte, ſo würde ſie daraus allein erhellen, daß, ſo viele gegen ſie ankämpfen, zugleich ihr Innerſtes bis auf den tiefſten Grund offenbaren müſſen, daß nicht nur Elende und von Anbeginn Nichtswürdige, ſondern Männer, die ſonſt Grundſätze von Ehre, Rechtlichkeit und Scham, beſonders im wiſſenſchaftlichen Verkehr, ſelbſt in Bezug auf ſich, gefordert, jetzt eben dieſe gegen ſie verleugnen und ohne Scheu wegwerfen.

Ich kann es nur beklagen, daß Hr. Fichte ſich ſelbſt in dieſe Klaſſe von Streitenden geſetzt hat.

Nachdem alles Frühere gegen die Naturphiloſophen ſich nicht hinreichend beweiſen wollte, ſo ſollen dann (Gr. S. 265 f.) folgende Züge ihrer Perſönlichkeit den Ausſchlag geben.

Die Schwärmer — nicht überhaupt, ſondern beſtimmt, und wie (S. 264) ausdrücklich unterſchieden wird — die des jetzigen Zeitalters, von denen bereits erklärt war und ferner erklärt wird, daß ſie die Naturphiloſophen ſeyen — dieſe alſo, die Naturphiloſophen, berauſchen oder begeiſtern ſich, wenn die Einfälle nicht recht fließen wollen, durch phyſiſche Reizmittel. — Hr. Fichte ſagt nicht: der Urheber bedient ſich ſolcher Mittel, allein zunächſt, denkt er und kann es nicht anders vermuthen, wird das Publikum es doch auf ihn beziehen; denn es iſt ja bekannt, daß einige Uebelwollende, die ſich ein Geſchäft daraus gemacht nachtheilig von ihm zu reden, eben dieſes vorlängſt von ihm mit dem Zuſatz verbreitet haben, daß die Aerzte ihm nur noch ein Leben von wenigen Jahren zugeben. Nun lebt er zwar noch jetzt und genießt der beſten Geſundheit, auch iſt keine Lebensabnahme an ihm zu verſpüren. Deſto nöthiger aber iſt, das Gerede wieder in Umlauf zu bringen, und ein altes

Digitized by Google

Sprüchwort ſagt: verläumde nur herzhaft, immer bleibt etwas doch hängen!

Weiß Hr. Fichte jenen Umſtand von meinem Bedienten oder Hausgeſinde; denn irgend woher muß er ihn doch wiſſen, da er ihn als ein Faktum behauptet, ſonſt wäre er in dem Fall, wiſſentlich eine Unwahrheit oder (was daſſelbe iſt) eine Erdichtung vorgebracht zu haben. Oder hat er auch auf dieſes nur geſchloſſen, und räſonnirt er, wie die Juden am Pfingſtfeſt, als ſie Sprachen vernahmen, die ſie nicht verſtanden, und müſſen alle, welche Er nicht verſteht, voll ſüßen Weines ſeyn? — Tragen meine Schriften das Zeichen des Rauſches und einer erzwungenen Begeiſterung an ſich? — (Wir haben ganz andere Urtheile über ſie gehört) — vielleicht aber für Hrn. Fichte, deſſen Geiſtesvermögen, wie leicht nachzuweiſen iſt, ſich auf ein paar Ideen (wenn man ſie anders ſo nennen kann) beſchränkt hat, die er in unendlicher Breitheit und ermüdender Weitſchweifigkeit mitgetheilt hat, welche Verſchwemmung der Gedanken Er ſeine ſchriftſtelleriſche Kunſt nennt. Hr. Fichte gibt einigemal zu verſtehen, daß es uns an Klarheit über unſere eignen Gedanken fehle, daß wir keine deutliche Rechenſchaft davon geben können. Wie es mit der Fichteſchen Klarheit und Durchſichtigkeit ſtehe, haben wir im Vorhergehenden gefunden. Eine Welt, in der ins Unendliche fort alles Mögliche erſcheint, lediglich wenn reflektirt wird, iſt wohl durchſichtig genug: das Durchſichtigſte aber iſt das Vacuum, und demjenigen iſt leicht immer klar zu ſcheinen, der ſich gar nie dahin erhebt, wo für den gemeinen Verſtand das Dunkel erſt anhebt. — Nach der Fichteſchen Erklärung der Klarheit wäre Fr. Nicolai der klarſte Mann des Jahrhunderts, da er ſicher in jedem Augenblick ſeinen ganzen Gedanken- und Kenntnißvorrath überſieht und von jedem Theil genau weiß, in welches Schubfach er gehört. Solcher Klarheit rühmen wir uns nicht, und haben vorlängſt bekannt, daß einen ſonnenklaren Bericht vom Univerſum abzuſtatten unmöglich ſey. Uebrigens verſuche es Hr. Fichte einmal mit unſerer Klarheit: Rede werden wir ihm ſtehen von Anfang bis zu Ende; gebe der Himmel nur, daß er uns Rede ſtehe, anſtatt ins Allgemeine hinein und aus ſeinem Winkel heraus auf uns zu

Digitized by Google

ſchmähen und zu ſchimpfen. Kann trunkener Muth ſo nüchterne Weisheit alſo aus der Faſſung bringen; wilder Rauſch ſo beſonnene, kalte, froſtig erzeugte Wiſſenſchaft alſo zu Schanden machen, wie es ausſieht, daß wir in dieſer Schrift das Fichteſche Wiſſen allerdings zu Schanden gemacht haben? — Freilich, ihr haltet es auch heutzutag noch für möglich, daß man die Teufel austreibe durch Beelzebub, den oberſten der Teufel.

Aber nicht nur mit phyſiſchen Reizmitteln erhitzen die Naturphiloſophen ihre Phantaſie, ſondern auch mit Lektüre der Schwärmer; die verrufenſten und ſeltenſten ſind ihnen die angenehmſten zu dieſem Zweck (Gr. S. 260). — Wer nur die Geſchichte der Wiſſenſchaften in den letzten Jahrhunderten kennt, wird darin einſtimmen müſſen, daß unter den Gelehrten derſelben eine Art von geheimem und ſtillſchweigendem Vertrag ſtattzufinden ſchien, über eine gewiſſe Grenze in der Wiſſenſchaft nicht hinauszugehen, und daß die ſo gerühmte Geiſtes- und Denkfreiheit jederzeit nur innerhalb dieſer Grenze wirklich gegolten hat, kein Schritt außerhalb derſelben aber ungeſtraft und ungerochen gewagt werden durfte. Ich brauche dieſe Grenze dem wahren Kenner nicht näher zu bezeichnen, und bemerke nur, daß ſelbſt die geiſtreichſten Männer, die ſie wirklich überſchritten, wie Leibniz, doch den Schein davon vermieden. Daher blieb denn eben jene rechte Tiefe der Wiſſenſchaft und die wirkliche Durchdringung aller Theile der Erkenntniß mit dem innerſten Centrum derſelben den Ungelehrten und Einfältigen überlaſſen, welche nichtgeſtillte Sehnſucht und urſprüngliche Begeiſterung zur Erforſchung des inwohnenden und lebendigen Grundes aller Dinge hinzog. Dieſe dann, weil ſie nicht gelehrt waren und den Neid der ſo ſich nennenden Gelehrten erregten, wurden von dieſen alle ohne Unterſchied als Schwärmer bezeichnet; nicht nur jene, deren wilde und ausſchweifende Phantaſie wirklich nur abenteuerliche Phantome geboren hatte, und die meiſt ſchon ausgeartete Abkömmlinge von urſprünglich Begeiſterten waren, ſondern auch dieſe ſelbſt, und zwar lediglich darum, weil ſie Nicht-Gelehrte oder Menſchen von einfältigem und ſchlichtem Wandel waren. Solchergeſtalt hat ſie der Hochmuth der Gelehrten und der Schulen verdrängt und

Digitized by Google

auf allen Marktplätzen der Wissenschaft in Bann gethan, auch aus den Tempeln vertrieben, wo indeß die Verkäufer und Käufer sich umtrieben und die Wechsler ihre Tische aufschlugen.

So darf nun auch Hr. Fichte von diesen Schwärmern mit dem gemüthlichsten Gelehrtenstolz reden; obgleich nicht abzusehen ist, worauf er sich gegen sie im Allgemeinen so viel einbildet, wenn es nicht ist, daß er orthographisch schreiben, Perioden formen kann und die Façons der Schriftstellerei in seiner Gewalt hat, anstatt daß jene nach ihrer Einfalt, rein wie sie es empfanden, also auch es offenbarten. Nur wer schon klüger sey als jene, meint Hr. Fichte, könne aus der Lektüre ihrer Schriften etwas lernen (Gr. ebendas.), und dünkt sich also gar viel klüger wie sie; dennoch dürfte Hr. Fichte seine ganze Rhetorik darum geben, wenn er in allen seinen Büchern zusammengenommen die Geistes- und Herzensfülle offenbart hätte, die oft ein einziges Blatt mancher sogenannter Schwärmer kund gibt. Wenn ich an die vielen seelen- und gemüthvollen Aussprüche unsres Leibniz, Kepler und mancher anderer gedenke, die nach Hrn. Fichte alle für Unsinn gehalten werden müßten, so kann ich mich nicht erwehren dafür zu halten, daß er sich als den geist- und herzlosesten unter allen namhaft gewordenen Philosophen gezeigt habe. Jene Männer und alle ihnen ähnliche sind, wenigstens einzelner Aeußerungen wegen, der Schwärmerei bezüchtigt worden, und welcher Philosoph wäre es nicht, der auch nur einzeln auf den Grund und die ewige Geburt der Dinge gedeutet! Ich schäme mich des Namens vieler sogenannter Schwärmer nicht, sondern will ihn noch laut bekennen und mich rühmen von ihnen gelernt zu haben, wie auch Leibniz gerühmt hat, sobald ich mich dessen rühmen kann. Meine Begriffe und Ansichten sind mit ihren Namen gescholten worden, schon als ich selbst nur ihre Namen kannte. Dieses Schelten will ich nun suchen wahr zu machen: habe ich ihre Schriften bisher nicht ernstlich studirt, so ist es keineswegs aus Gründen der Verachtung geschehen, sondern aus tadelnswerther Nachlässigkeit, die ich mir ferner nicht will zu Schulden kommen lassen.

Der alte Vertrag unter den Gelehrten ist erloschen und bindet uns nicht mehr; denn sie haben ihn selbst durch ihr Thun an uns gebrochen,

Digitized by Google

und es ist in allewege ein neuer Bund. Jetzt hilft nicht mehr Wehren oder Zudecken, denn die Frucht, die reif ist, bricht mit Macht an den Tag. In den Herzen und Geistern vieler Menschen liegt ein Geheimniß, das da ausgesprochen seyn will; und es wird ausgesprochen werden. Alle Eigenheit, aller Zwang der Schulen und Geschiedenheit der Meinungen muß aufhören und alles zusammenfließen zu Einem großen und lebendigen Werk. Jetzt wird an den Schriftgelehrten abermals erfüllt werden, was von ihnen geschrieben steht: Wehe euch, die ihr den Schlüssel der Erkenntniß haltet; ihr selbst kommt nicht hinein und wehret denen, die hinein wollen. Das, was sie der Einfalt überlassen haben zu erkennen und zu ergründen, dieß eben muß auftreten, angethan mit aller Kunst und in edler Form, mit der sie bisher vergebens ihre Nichtigkeit zu schmücken gesucht haben.

Eben dieß ist unser Verbrechen, und muß es seyn, in Bezug auf die Klugheit der Zeit, daß wir, selbst gelehrt in ihren Schulen und in ihrer Kunst unterrichtet, der disciplina arcana nicht geachtet haben, sondern alles Ernstes uns gründeten auf den lebendigen Grund der freien Natur, womit alle abgesonderten Systeme und Sekten verschwinden müssen. Ist hieran etwas Tadelnswerthes, so ist es allein die Schuld derer, welche vor uns waren. Wir haben auch zu den Füßen Gamaliels gesessen lange Zeit, und nahmen zu an Kenntniß nach ihrer Art. Warum haben sie den Durst der Schmachtenden in der Wüste nicht gestillt, und sie gezwungen selbst die lebendige Quelle auszugraben? Als wir ihnen anhingen, da wurde uns Klarheit und Besonnenheit nicht abgestritten; unsere Gedanken waren nicht Einfälle, sondern wirkliche Gedanken und unser und unserer Werke Lob war, ob wir und sie es gleich nicht verdienten, nicht gering bei den Meistern. Nachdem wir es nun besser erkannt und selbst zur Einsicht gekommen, jetzt fehlt uns auf einmal jede Gabe, die wir zuvor hatten, jetzt sind wir Träumer und blinde Schwärmer.

An dem letzten Vorwurf, so gemein er geworden ist, hat jedoch Hr. Fichte eine bessere Wahl getroffen, als man auf den ersten Anblick glauben möchte. Kraft desselben mag er nachgerade unser ganzes Wissen

Digitized by Google

an sich bringen und doch fortfahren uns herabzusetzen und sich selbst als ein Original zu preisen; denn ich, kann er sprechen, habe das Ganze selber gedacht, und es ist Wissenschaft bei mir, jene aber sind nur verächtliche Schwärmer, in denen es bloß die Natur gedacht hat; und es ist etwas ganz anderes, wenn ich es ausspreche, und wenn sie es aussprechen. Wir gönnen ihm diese Freude von Herzen.

Ich habe von seinen Persönlichkeiten geredet, weder zu meiner Vertheidigung, noch um etwas dadurch gegen ihn zu gewinnen. Auf mich könnten sie nur die Wirkung haben, daß mich jedes Wort reuen könnte, das ich gegen Hrn. Fichte geschrieben. Ich habe in ihm ein zu wahrhaftes Ehrgefühl gekannt, als daß ich mir seinen Entschluß zum Gebrauch solcher Waffen anders denn aus einem Zustand von äußerster Beengtheit erklären könnte, die sich nur auf diese Weise Luft zu machen wußte, und die wohl mein schmerzliches Bedauern, aber nicht meinen Groll noch Zorn erregen kann. Ich habe mir aus diesem Grunde verboten, früher Erwähnung davon zu thun, weil ich nach dieser Erwähnung nicht gut mit Ehren etwas weiter gegen ihn vorbringen konnte.

Ich habe Hrn. Fichte nie, daß ich weiß, beleidigt und mein persönliches Verhältniß immer rein gegen ihn erhalten. Mein einziges Vergehen gegen ihn besteht darin, daß ich gewagt habe, in Wissenschaft und Erkenntniß weiter zu gehen. Auch hat mich Hr. Fichte nie also gekannt, wie er mich, wenn es möglich wäre, sich selbst und der Welt schildern möchte. Ich habe ihm bisher erlassen, was er, gleichfalls persönlicher Weise, von der Begierde etwas Neues auf die Bahn zu bringen, als einem Beweggrund unseres Thuns, seine Zuhörer und Leser glauben machen will. Er selbst weiß gar wohl, oder kann es wenigstens wissen, wie ich es so ganz und gar für keinen Raub geachtet, das Bessere denn Er aufzustellen. Hätte ich so großes Bedürfniß empfunden, in Bezug auf ihn als original zu erscheinen, so hätte ich den schlechtesten Weg auf der Welt dazu eingeschlagen, und es höchst einfältig angefangen, als ich in der Vorrede zu meiner Darstellung des Systems der Philosophie die Worte schrieb: „Es ist nach meiner Ueberzeugung unmöglich, daß wir (er und ich) in der Folge nicht übereinstimmen“, und als ich dort

Digitized by Google

auf die redlichste Weise äußerte, „daß seine Sache noch weit von ihrem Ende sey", und die Erwartung einer noch bevorstehenden, seinen Gegnern völlig unerwarteten, Entwicklung derselben erregte (Zeitschr. f. spec. Phys. II, 2, Vorrede S. VIII, IX)[1]. Es müßte also jene keck hingeworfene Behauptung stillschweigend auf dem Grunde beruhen, daß, wer nur immer über ihn hinausgehe, dieß bloß aus Begierde neu zu seyn thun könne, indem er selbst das A und das O, der Anfang und das Ende sey. — Auch, nachdem ich mich von der völligen Unmöglichkeit unserer Vereinigung überzeugt hatte, und alle Gedanken daran endlich hatte aufgeben müssen, habe ich gleichwohl nur, soweit es zur Erläuterung meiner eignen Ansicht nothwendig war, und mehr durch diese selbst als durch ausdrückliche Worte, gegen die seinige geredet. Im Jahr 1802 erschien die Charakteristik seines Systems im kritischen Journal der Philosophie, deren eindringende Kraft allein schon daraus erhellen würde, daß Hr. Fichte noch nie und auch jetzt nicht versucht hat, an sie nur von weitem zu rühren. Ich habe an dieser nicht den geringsten Antheil; welches ich bemerke, nicht, als ob ich sie dem Gehalt nach nicht vollkommen unterschreiben müßte, sondern, um zu zeigen, wie wenig ich Noth gehabt, meinen Gegensatz mit Hrn. Fichte ins Licht zu stellen. — Warum zwingt er mich nunmehr, harte Worte gegen ihn zu brauchen, da ich doch nur sanfte reden möchte? Warum bricht er selbst die Regel, die er sich und mir, oder einem von uns Gebildeten, auf den Fall einer Erweiterung der menschlichen Ansicht über die Grenzen der Wissenschaftslehre, großmüthig vorschrieb, auf eine so auffallende und sein damaliges Denken weit übertreffende Weise? „Es ist in der Regel, heißt es in seinem öffentlich bekannt gewordenen Schreiben an mich, Kants Erklärung gegen ihn betreffend — „Es ist in der Regel, daß, indeß die Vertheidiger der vorkantischen Metaphysik noch nicht aufgehört haben, Kanten zu sagen, er gebe sich mit fruchtlosen Spitzfindigkeiten ab, Kant dasselbe uns sagt, in der Regel, daß, während jene gegen Kant versichern, ihre Metaphysik stehe noch unbeschädigt, unver-

[1] Bd. IV, S. 110. Vgl. Briefwechsel Fichtes und Schellings, S. 68. 74 ff. D. H.

Digitized by Google

beſſerlich und unveränderlich für ewige Zeiten da, Kant daſſelbe von der ſeinigen gegen uns verſichert. Wer weiß, wo ſchon jetzt der junge feurige Kopf lebt, der über die Principien der Wiſſenſchaftslehre hinauszugehen und dieſer Unrichtigkeiten und Unvollſtändigkeit nachzuweiſen ſuchen wird. Verleihe uns dann der Himmel ſeine Gnade, daß wir nicht bei der Verſicherung, das ſeyen fruchtloſe Spitzfindigkeiten, und wir würden uns darauf ſicherlich nicht einlaſſen, ſtehen bleiben, ſondern daß einer von Uns, oder wenn dieß uns ſelbſt nicht mehr zuzumuthen ſeyn ſollte, ſtatt unſrer, ein in unſrer Schule Gebildeter daſtehe, der entweder die Richtigkeit dieſer Entdeckungen beweiſe, oder wenn er dieß nicht kann, ſie in unſerm Namen dankbar annehme" (S. Jen. A. L.-Z. 1799. Int. Bl. Nr. 122, S. 991. 992)[1]. Warum hat nun ihn des Himmels Gnade alſo verlaſſen, daß er der Welt das Schauſpiel eines perſönlichen, von ſeiner Seite mit Erbitterung und in Verläumdung ausbrechenden Zwiſtes lieber als das eines aufrichtigen wiſſenſchaftlichen Streites geben wollte? Meint er, daß es meine Abſicht ſey, ihn perſönlich zu übertreffen? Wie wenig kennt er mich! So habe ich nun freilich in dieſer Schrift ihn nicht glimpflich behandelt: ich habe dargethan, daß er in ſeiner Polemik gegen meine Anſicht von einer reinen Erfindung, einem völlig willkürlichen und erdichteten Begriff derſelben ausgeht, und ſie ſchmäht, ob er ſie gleich nicht kennt; ich habe die Widerſprüche, die Oberflächlichkeit und die mir ſelbſt faſt unglaubliche Seichtigkeit ſeiner ganzen gegenwärtigen Lehre aufdecken müſſen. Aber ich weiß auch, daß das alles nicht Er ſelbſt iſt, und achte ſein wahrhaftes, hinter den Hüllen ſeiner Reflexion verborgenes Weſen unendlich höher als alle ſeine Aeußerungen und als ihn ſelbſt in dieſen Aeußerungen betrachtet. Was ich hart und unfreundlich gegen ihn geredet, habe ich nicht aus Neigung geredet, ſondern aus Princip. Nicht dem urſprünglichen Fichte, wohl aber dem Fichte, der ſich in den Grundzügen und ſeinen übrigen kürzlich erſchienenen

[1] Philoſophiſcher Briefwechſel Fichtes und Schellings, S. 16. D. H.

Digitized by Google

Schriften so geäußert und benommen, wie er sich geäußert und benommen, diesem mußte ich gerade so begegnen, wie ich ihm begegnet habe, mußte es aus Einsicht, und konnte nicht anders.

Ich fordre jeden rechtlichen Mann und Denker auf, zu sagen, ob Herr Fichtes Ausfall auf die Naturphilosophie nicht im Rücken des Gegners und meuchlings geführt ist, so daß dieser sich noch umwenden, der nachfolgenden Menge das Antlitz zukehren und sagen muß: Ich bin es, den er verwundet. Wir haben in ehrlichem offnem Kampfe gegen ihn gestanden, mit wissenschaftlichen Waffen und in wissenschaftlicher Form, im Angesicht der denkenden Männer unserer Nation. Er — führt seine Streiche gegen uns vor Berliner Weibern, Kabinetsräthen, Kaufleuten und dergl.; streut im Dunkel einer Privatvorlesung Verläumdungen gegen die aus, die sich nicht verantworten können, bis ihm — ich weiß nicht was — den Muth giebt, auch öffentlich mit ihnen hervorzutreten.

Diese Anfälle beschließt er nach Art aller gottseligen Verfolger mit dem frömmelnden Ausruf: „Wohl hierbei dem Weisen, der über sein Zeitalter und über alle Zeit sich erhebt; der es weiß, daß die Zeit überhaupt nichts ist, und daß eine höhere Leitung, durch alle scheinbare Umwege ganz sicher unsre Gattung ihrem wahren Zweck zuführt!"

Ja wohl! auch ich hoffe auf diese endliche Entscheidung. Auch in der Zeit wird der Tag kommen, wo die Aufrichtigkeit der Untersuchung wieder wird geschätzt werden, und die Grundsätze der Ehre zu Ehren kommen: was sie auch sey diese Philosophie, dieses gewiß hat sie von dem guten Princip, daß sie sich nie durch andere Mittel als durch Waffen des Geistes und Gründe der Wissenschaft geltend zu machen gesucht hat — und diese Redlichkeit des Benehmens wird in die Wagschale gelegt werden gegen die Unvollkommenheiten ihrer Erscheinung und die Mängel des Menschen, in dem sie sich aussprach. — Was aber wird dann mit ihren Gegnern werden? Die meisten haben nun schon seit Jahren nicht Einen vernünftigen Gedanken gegen sie vorgebracht, sondern nur getrachtet ihren Namen unkenntlich zu machen vor allem Volk. Eine Ansicht, die, um gefaßt zu werden, die tiefste Stille

Digitized by Google

des Gemüthes und Gelassenheit des Geistes fordert, haben sie mit Leidenschaftlichkeit und Wuth aufgenommen, oder sie als eine Rede von längst bekannten Dingen kurzweg gerichtet, nach ihren Vorstellungen von der Welt, von Gott und der Natur. Jedoch das Urtheil über sie wird das Kleinste seyn in jener endlichen Entscheidung. Die lang verkannte Natur selbst wird, alles erfüllend, durchbrechen, alle Blättlein und Bücher werden sie nicht aufhalten, alle Systeme der Welt nicht hinreichen sie zu dämmen. Dann wird alles einig und eins werden, auch in der Wissenschaft und Erkenntniß: wie schon von Ewigkeit alles einig und eins war im Seyn, und im Leben der Natur.

Digitized by Google

Aus den

Jahrbüchern der Medicin als Wissenschaft.

1806.

Digitized by Google

Digitized by Google

Inhalt.

Seite

Vorrede zu den Jahrbüchern der Medicin als Wiſſenſchaft . 131

Aphorismen zur Einleitung in die Naturphiloſophie . . . 140

Vorbegriffe.

a) Von der Ein- und Allheit 146

b) Von der Vernunft als Erkenntniß des Abſoluten 148

c) Von der Untheilbarkeit der Vernunfterkenntniß 151

d) Von der Art wie die Einheit Allheit und die Allheit Einheit iſt, und dem ewigen Nichtſeyn des Endlichen 159

e) Von den Qualitätsunterſchieden im Univerſum 174

Allgemeine Anmerkung, die Lehre vom Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen betreffend 192

Aphorismen über die Naturphiloſophie.

Der Naturphiloſophie erſter oder allgemeiner Theil.

a) Von dem Weſen der Natur, der Wirklichkeit der Dinge; der Materie und der Bewegung 198

b) Von der Unendlichkeit und Freiheit der Natur ſelbſt in der Einzelheit und in der Verknüpfung der Dinge 220

Kritiſche Fragmente 245

Vorläufige Bezeichnung des Standpunktes der Medicin nach Grundſätzen der Naturphiloſophie 259

Digitized by Google

Vorrede zu den Jahrbüchern der Medicin als Wiſſenſchaft.

So vielen von jeher das Heiligthum des organiſchen Lebens nicht bloß von der Schwelle zu begrüßen, ſondern ſelbſt mehr oder weniger zu ſchauen vergönnt war: ſo viele erkannten auch, daß hier ein höherer Geiſt, der Geiſt des All walte; wie den Betrachter aus einem erhabenen Tempelgebäude unmittelbarer gleichſam das Ewige anzuſprechen ſcheint. Sind die Naturforſcher alle, jeder in ſeiner Art, Prieſter und Dollmetſcher gewiſſer Naturkräfte, ſo bewahrt dagegen der Arzt das heilige Feuer im Mittelpunkt und ſchaut den unmittelbar gegenwärtigen Gott in dem Wirken und Leben eines organiſchen Leibes.

Die Arzneiwiſſenſchaft iſt die Krone und Blüthe aller Naturwiſſenſchaften, wie der Organismus überhaupt und der menſchliche insbeſondere die Krone und Blüthe der Welt iſt. Hieraus erhellt, daß es kein geringes Unternehmen ſey, und vieler zuſammenſtimmender und harmoniſch wirkender Kräfte bedürfe, wenn in dieſem Gebiete der Wiſſenſchaft das Vollendete zu Stande gebracht werden ſoll.

Ein beſonderes Glück unſerer Zeiten hat gewollt, daß es möglich würde, durch dieſe Zeitſchrift zu zeigen, was viele Jahrhunderte nicht zu zeigen vermochten, nämlich den Philoſophen und Naturforſcher jeder Art, den Chemiker und den Zergliederer, den Zoologen und den Heilkünſtler vereinigt zu einem gemeinſamen Werk, die Wiſſenſchaft des Organismus und dadurch die Heilkunde zu dem Gipfel, den ſie einnehmen ſoll, zu erheben und allmählich fortzubilden.

Redlichkeit der Zuſammenwirkung, Einheit der Abſicht bei vielfacher

Digitized by Google

Verschiedenheit der Mittel und der größten wechselseitigen Unabhängigkeit, ließen vielleicht etwas noch nicht Geleistetes hoffen, wenn nicht die Betrachtung des Laufs der Dinge uns lehrte, mäßig zu seyn im Erwarten, und lieber das Geringere zu versprechen, um das Größere zu leisten, als das Größere, um hinter demselben zurückzubleiben.

Einen andern als den angedeuteten Zweck hat diese Zeitschrift nicht. Sie will mit keiner andern Unternehmung etwas gemein haben und eben daher auch keiner andern entgegengesetzt seyn.

Ebensowenig ist es ihre Absicht, einen Krieg gegen Anmaßungen, falsche Meinungen oder die unreinen Ueberbleibsel eines Zustandes von Anarchie in den Wissenschaften zu führen. Die Zeit ist in der That vorbei, wo die Ansicht, aus welcher auch die Idee dieser Zeitschrift hervorging, zu ihrer Befestigung des Krieges zu bedürfen scheinen konnte. In dem Augenblick, wo der große Haufen, den Angriff auf die Sache aufgebend, ihn gegen die Person wendet, oder in Ermangelung des geistigen Arms den weltlichen zu Hülfe ruft, kann jene wohl ruhig ihrer natürlichen Entwicklung überlassen werden, und die Philosophie als eine nun besänftigte Welt den eingeborenen Bildungstrieb mehr und immer mehr in dauernden Schöpfungen offenbaren. Die literarischen Kriege, durch welche sich diese neue Welt, in welche jetzt die besten Kräfte eigenthümlich einzugreifen beginnen, zum Daseyn drängen mußte, haben keine andere Spur zurückgelassen, als wie bürgerliche Kriege die Hefen des Volks, das in jenen eine augenblickliche Existenz fand, und nun, aufgelöst, zwar die Landstraßen beunruhigen, aber nicht bis in die Mitte des Landes selbst dringen kann.

Eine jede Sache, die nur in ihrem Grunde gut und tüchtig ist, hört bald auf die Sache des Einzelnen zu seyn, trug sie auch anfangs dieß Gepräge; sie wird Allgemeingut mehrerer das Höhere empfindender, zum Ganzen strebender Geister, und muß zuletzt zu einer allgemeinen Anschauung gedeihen, die wie das Würdigste und Beste, das in der Welt war, die Geister vereinigt, ohne sie zu fesseln, und sie frei macht, ohne die Nichtigkeit des einzelnen Thuns oder die Gesetzlosigkeit der Willkür zu gestatten. Ja die ernstere Philosophie selbst, welche, in

Digitized by Google

Zeitaltern der in Reflexion erstarrten Vernunft und im Gegensatz jener, gleichfalls strenge Formen annimmt, und gewappnet und gerüstet wie die Minerva erscheint, legt Harnisch und Waffen nieder, gleich dieser, wenn sie nach geendigten Kämpfen der Sterblichen zum Olymp und dem Kreise der Götter zurückeilt.

Wie es Eine Natur ist, die alle Dinge erzeugt und hervortreibt und in ihrer Freiheit allgewaltig beherrscht, so muß es Eine den Menschen göttlich überwältigende Grundanschauung und Ansicht des Geistes seyn, aus welcher alles, das göttlicher Art ist, in Wissenschaft und Kunst hervorgeht; was nicht aus dieser entspringt, ist eitel, ist Artefakt, ist menschliches, nicht Naturwerk. Hieraus ist zu sehen, wie thöricht es sey, die Verschiedenheit der Grundansichten zu fordern und gleichsam im Reich der Schönheit und Wahrheit absichtlich Partei stiften zu wollen. Das heilige Band, das die Dinge der Natur vereinigt, ohne sie zu unterdrücken, ist auch unter den Geistern möglich, und in dem Maß möglich, in welchem die Anschauung der Natur und des Universum in ihnen wiedergeboren wird. Es ist das Band, welches die großen Meister der Kunst als eine allgemeine, schrankenlose Anschauung der Schönheit und Wahrheit vereinigt, oder oft ein und dasselbe Wesen sich selbst gleich und von sich selbst frei macht: wie derselbe Plato jetzt unbeschreiblich sinnlich das Quellen und Wachsen des Gefieders der Seele gleichsam hörbar beschreibt, jetzt, ein königlicher Adler, dem sinnlichen Auge in den Strahlen der Ideenwelt verschwindet, jetzt absichtslos zu spielen scheint, jetzt mit tiefster Kunst die Phalanx dialektischer Folgen ordnet.

Gestehen wir, daß das Herrlichste in der Menschennatur das sey, was wir die Ursprünglichkeit oder die Originalität nennen; ja sie ist der Abglanz Gottes an ihr! Aber diese Ursprünglichkeit ist eben daher von der Persönlichkeit gänzlich verschieden; es ist keine Eigenthümlichkeit des Geistes, die sich der Mensch selbst aus eiteln Gründen zu erringen vermöchte, sondern jeder, der auf diese Weise trachtet frei zu seyn, ist eben dadurch ein Sklave. Denn nur Gott vermag das Eigenthümliche an den Dingen zu schaffen, und es ist das Siegel der Göttlichkeit an

Digitized by Google

ihnen. Also auch nur der Gottgeführte kann wahrhaft eigenthümlich seyn, nicht aber der selbstische Mensch, welcher, von Natur und Gott verlassen, nichts schaffen, nur zusammensetzen und zusammenfügen kann.

Ist eine gewisse Angst vor der Wissenschaft, unter Umständen eine nicht ungegründete Furcht der Bessern, einen noch bloß im Allgemeinen gegebenen Maßstab frech an jeden Gegenstand gelegt zu sehen, so bemerken wir dagegen andere, die, von gleicher Angst befallen, ihre Einseitigkeiten hartnäckig bis zu einem Gipfel verfolgen, und, trifft es sich, selbst der Erziehung und den ersten Gegenständen des Gemeinwohls aufdringen. Solche Dränger und Treiber, die mit aufgehabenem Stecken hinter der Jugend und dem abhängigen Theil der Zeit stehen, sie zu Werkzeugen ihrer Begriffe zu bilden, klagen dann gleichwohl jene, welche ohne fremdartige oder beengende Zwecke im Reich der Wahrheit walten, als Unterdrücker an. Wer indeß durch die Kraft der Wahrheit Geister und Herzen erobert, kann sicher rechnen, daß niemand jenes Gefühl theilt als schlechte Nachahmer, oder die Manieristen, die eine einzelne Form seines Geistes für sich genommen haben, in der sie gefangen sind und sich mühe jagen um die nie erreichbare Wahrheit, oder diejenigen, die in dem heiligen Gebiet statt der zwanglosen geistigen Herrschaft eine weltliche, obwohl vergebens, gründen möchten.

Von der andern Seite aber kann es für die Wahrheit nicht hinderlich, sondern nur fördernd seyn, daß sich Ernst und Strenge, ja selbst daß Haß und Mißgunst sich gegen die Persönlichkeit ihrer Erscheinung richten; denn was nicht von der Natur ist, ist eitel, und was der Person angehört, soll nicht bestehen. Jener Unsinnige, der, um sich einen Namen zu schaffen, den Tempel der Diana von Ephesus anzündete, war sicher nicht im Stande, einen solchen zu bauen, ja vielleicht nicht einmal ein gemeines Wohnhaus. Was suchet ihr aber an diesem Tempel der Natur, den einige, die gleichen Geistes sind, zu erbauen streben? Seine Grundsäulen und die Urgestalt, die aus der Tiefe der Natur selbst hervorsteigt, werdet ihr nicht verbrennen noch zerstören; alles aber, das falscher Schmuck, überflüssige Zuthat ist, möge die

Digitized by Google

reinigende Zeit hinwegnehmen, damit er stets würdiger und ähnlicher seinem Urbilde sich erhebe!

Wenden wir uns nun zu unserm nächsten Gegenstande, und suchen das, was der vorzüglichsten Beachtung und Verhandlung durch gegenwärtige Zeitschrift werth seyn möchte, unter gewisse Hauptpunkte zu bringen!

Möglichkeit einer Erkenntniß des Absoluten. Nachdem die Anhänglichkeit an das Ich und das eigne Subjekt sich in der deutschen Philosophie eine geraume Zeit hindurch in mehreren widerstrebenden, ja zum Theil grellen Formen kund gegeben hatte, so mußte es sich endlich finden, daß dieselbe auch in einer gefälligeren und gewissermaßen schönen Form, als Sehnsucht, Andacht, Gefühl, Glaube hervortrat und wiedergetauft wurde, und seitdem eine interessante Individualität sich auf diese Weise mitgetheilt hat, ist in einer gewissen Klasse von Schriftstellern fast keiner übrig geblieben, der nicht nach diesem Kranz des Glaubens gerungen hätte. Die Vorstellung von Philosophie, welche dabei zu Grunde lag, ist deutlich genug diese. Das Absolute ist das Original oder Urbild; die Philosophie als Werk des Menschen ist die Kopie oder das Nachbild; die Seele schwebt zwischen beiden, um die Aehnlichkeit des letzten mit dem ersten zu beurtheilen, und verhält sich bei diesem Schauen in das Absolute nothwendig als ein solches, das selbst außer dem Absoluten ist. Unbegreiflich wäre, wie dieser einfache Schluß so lang hätte verborgen bleiben können, wenn es sich mit der ersten Angabe richtig verhielte, und der Philosoph in der Erkenntniß des Absoluten wirklich unmittelbar sich selbst auf die Weise bedächte, daß er sich zu jenem ein Verhältniß gäbe, und nicht vielmehr sich selbst in ihm vergäße. Ehre diesem Bestreben, wenn es die einzige Absicht hat, klar zu machen, daß das Göttliche nimmermehr sich als ein Erkanntes, Bewiesenes, Angeschautes (im leidenden Sinn) verhalten könne! Nur scheint diese Erklärung weder zeitig genug noch gegen das rechte Ziel aufgestellt zu seyn. Denn eben jene Unterscheidung einer besondern Sphäre der Erkenntniß außer und neben dem Absoluten, in welche das Absolute hereingezogen werden könnte, leugnet die Philosophie gänzlich,

Digitized by Google

und darauf beruht ihr von aller Nichtphiloſophie und Unphiloſophie gleich unterſchiedener Charakter. Ueberhaupt alſo möchte jener Glaube gegen die dogmatiſche Vorſtellung eine Bedeutung haben, welcher das Abſolute unüberwindlich als ein Objekt vorſchwebt; gegen die Philoſophie aber, deren Grenze er nicht beſtimmen kann, da er ihr Weſen noch nicht erkannt hat, wird er nothwendig bedeutungslos. Indeß gilt von dieſer Art des Gefühls, was ein geiſtreicher Beurtheiler ohnlängſt von der poetiſchen Empfindſamkeit geäußert: es iſt als Ausdruck einer ſchönen Seele erfreulich und gut aus der erſten Hand, aber Schade, daß das bekannte nachahmungsſüchtige Geſchlecht ſich am leichteſten an dasjenige hängt, worin kein objektiver Gehalt liegt.

Erfahrung und Theorie. Solange dieſer Gegenſatz zwiſchen dem bewußtloſen und dem bewußten Schauen in der bisherigen Verworrenheit beſteht, ſo lange wird es wichtig, ja nöthig ſeyn, zu zeigen, worin er ſeinen Grund habe, inwiefern er verſchwinden könne und inwiefern nicht. Wir freuen uns, von einem Meiſter der Wiſſenſchaft und Kunſt gleich in dieſem erſten Heft ein bedeutendes Wort über dieſen Gegenſtand mittheilen zu können.[1]

Beſonderes Verhältniß der Naturphiloſophie zur Heilkunde. Bekanntlich haben verſchiedene auf verſchiedene Weiſe ſich beſtrebt, mittelſt gewiſſer aus der Naturphiloſophie geſchöpfter Grundſätze auch die Arzneiwiſſenſchaft ins Beſſere zu verwandeln und umzubilden. Noch aber müſſen wir ohne Ausnahme bekennen, daß keiner dieſer Verſuche eine durchaus würdige Probe gegeben hat von dem, was die Grundanſicht der Natur vermögen könnte in der Lehre von der Heilkunſt. In Zeiten, wo ſich neue Anſichten in der Wiſſenſchaft aufthun, ſind die wenigſten von den Grundſätzen ergriffen, ſondern ſie ergreifen die Grundſätze, und ihr Verkehr mit denſelben iſt der einer Benutzung im eigentlichſten Sinn. Auf dieſe Art haben einige Abſchreiber und Kopiſten, ſoweit ſie nämlich dieß ſeyn konnten, eine leichte Ernte in dieſem Feld zu machen geſucht. Ein wahrhaft

[1] Ueber die ſpeculative Tendenz der Erfahrenen. Vom Prof. J. Ad. Schmidt in Wien. A. d. H.

Digitized by Google

regsamer Geist dagegen wird unter gleichen Umständen leicht befruchtet; nur muß es nicht mit zu allgemeinen Begriffen und Worten seyn, wie z. B. Contraktion und Expansion, Receptivität und Thätigkeit, mit denen man alles, aber eben daher auch nichts, erklären kann. Sonst möchte die Befruchtung nur der Schwängerung der Wolken durch aufgelöste Dünste gleichen, die zwar, wenn sich die Schleusen des Himmels öffnen, befruchtend wirken, wo sie ein Erdreich mit lebendigen Keimen vorfinden, aber selbst keine mit herniederbringen. — Der Geist, wenn er nach innen sich einigermaßen Genüge gethan hat, sieht zwar weniger nach außen hin; da er jedoch nicht umhin kann auf Menschen wirken, und wenigstens nicht schädlich oder verderblich wirken zu wollen, so muß er früher oder später auch sein Verhältniß nach außen sich deutlich zu machen suchen. Wenn im einzelnen Menschen oder im Ganzen eines Geschlechts sich mit dem universellen Geist höherer Wissenschaftlichkeit und der Erleuchtung durch Ideen die lebendigste und mannichfaltigste Erkenntniß des Einzelnen und durchaus Besonderen verbindet, so entsteht jenes erfreuliche Gleichmaß der Bildung, woraus nur das Gesunde, Gerade, Tüchtige in aller Art von Wissen und Handeln erwachsen kann. Wenn aber in einem gegebenen wissenschaftlichen Zustand dem Trieb zum Umfassenden und Allgemeinen, der etwa durch Philosophie aufgeregt wird, weder die Fülle klassischer Gelehrsamkeit noch die einer wahren auf Naturanschauung gegründeten Erfahrung das nothwendige Gegengewicht hält, so ist unvermeidlich, daß das Ganze, nach der Einen Seite sich neigend, früher oder später überstürze, an welchem traurigen Falle denn aber nicht die Philosophie schuldig ist, sondern die Schwäche oder der Mangel dessen, was ihr gegenüberstehen soll, und mit welchem zusammen sie allein den vollendeten Organismus der Bildung darzustellen vermag.

Mit der Steigerung der Wissenschaft steigern sich auch die Forderungen an die Empirie, die, einmal geweckt, sich nicht wieder zurückweisen lassen. Alle wahre Erfahrung ist religiös: die Lobpreiser der Empirie mit Worten aber nicht mit Thaten, oder, wie man Schein- und Maulchristen von den wahren unterscheidet, die Schein- und

Digitized by Google

Maul-Erfahrenen, die ihr in Journalen, auf hohen Schulen und überall finden könnt, vermögen ebensowenig die Wissenschaft und ihre Forderungen zum Schweigen als zwischen dieser und der Erfahrung ein organisches Verhältniß zu Stande zu bringen. Wem eine gründliche Naturanschauung fehlt und die Heilkunde niemals im Zusammenhange der allgemeinen Naturforschung erschienen ist, der kann jetzt, da man den Organismus überhaupt, und den menschlichen insbesondere, als das Centrum der Natur und den Inbegriff aller Kräfte derselben zu begreifen anfängt, unmöglich für einen gelehrten oder eigentlich erfahrenen Arzt gelten, sondern allein für einen platten Routinier, gesetzt auch, daß er den leeren Formalismus einer Theorie, wie der Brownischen z. B., innehätte, und damit die Erfahrungen früherer Aerzte, da sie jene nicht in sich selbst und unter ihr Allgemeines aufnehmen kann, compilatorisch vereinigte.

Dieses Verhältniß, kraft dessen entweder die Wissenschaft und der Geist des Denkens allmählich dem Handwerk weichen muß, oder umgekehrt die Wissenschaft des Allgemeinen und Höchsten unverhältnißmäßig zur Erkenntniß des Besonderen und Concreten ausgebildet wird, scheint auf den meisten Gelehrtenschulen immer drückender zu werden, und hat sich in dem fast verzweifelten Vorschlag eines der wissenschaftlichsten Arzneigelehrten ausgedrückt, besondere Bildungsanstalten für ärztliche Routiniers oder Handwerker, und andere für gelehrte und durch Wissenschaft gebildete Heilkünstler zu errichten.

Wenn sich in dieser Zeitschrift, vorerst wenigstens, ein Uebergewicht wissenschaftlicher Abhandlungen über Recensionen und Anzeigen finden sollte, so liegt der Grund davon darin, daß wir durch Mittheilung eigner Ansichten vordersamst bestimmter als durch Beurtheilung fremder wirken zu können glauben und überdieß die Kritik selbst gewisse schon ausgesprochene Ideen voraussetzt. Wobei wir noch bemerken, daß in einem solchen durchaus freien Verein ein jeder seine eigne Ansicht allein zu verantworten hat, und scheinbar oder wirklich verschiedene Vorstellungsweisen hier nicht unerwartet seyn können.

Da die Darstellungen der Zeitschrift für speculative Physik gerade

Digitized by Google

bis zu der Grenze der organischen Naturlehre fortgeführt wurden, so schließen sich gegenwärtige Jahrbücher unmittelbar an selbige an, nehmen aber nach der ihnen zum Grunde liegenden Idee von der Wissenschaft des Organismus, als welche Bezug hat auf die gesammte Naturlehre, so wie die gesammte Naturlehre auf sie, gleich jener, jede Idee und Betrachtung auf, die Bedeutung und Werth hat in Bezug auf allgemeine Naturwissenschaft.

Würzburg, im Juni 1805.

Digitized by Google

Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie.

1. Es gibt keine höhere Offenbarung weder in Wissenschaft noch in Religion oder Kunst als die der Göttlichkeit des All: ja von dieser Offenbarung fangen jene erst an und haben Bedeutung nur durch sie.

2. Wo nur immer, auch bloß vorübergehend, jene Offenbarung geschehen ist, da war Begeisterung, Abwerfung endlicher Formen, Aufhören alles Widerstreits, Einigkeit und wunderbare Uebereinstimmung, oft durch lange Zeitalter getrennt, bei der größten Eigenthümlichkeit der Geister, allgemeines Bündniß der Künste und Wissenschaften ihre Frucht.

3. Wo das Licht jener Offenbarung schwand, und die Menschen die Dinge nicht aus dem All, sondern aus einander, nicht in der Einheit, sondern in der Trennung erkennen, und ebenso sich selbst in der Vereinzelung und Absonderung von dem All begreifen wollten: da seht ihr die Wissenschaft in weiten Räumen verödet, mit großer Anstrengung geringe Fortschritte im Wachsthum der Erkenntniß, Sandkorn zu Sandkorn gezählt, um das Universum zu erbauen; ihr seht zugleich die Schönheit des Lebens verschwunden, einen wilden Krieg der Meinungen über die ersten und wichtigsten Dinge verbreitet, alles in Einzelheit zerfallen.

4. Aller Widerstreit in der Wissenschaft kann seiner Natur nach nur Eine Quelle haben, das Absehen von dem, welches als das Allselige keinen Widerstreit in sich haben kann. Die sich gegen die Idee

Digitized by Google

der Einheit ſetzen, ſtreiten für nichts anderes als für den Widerſtreit ſelbſt, an welchem ihr Daſeyn hängt. Sind alle falſchen Syſteme, ſind die Ausartungen in der Kunſt, die Verirrungen in der Religion nur ebenſo viele Folgen jener Abſtraktion, ſo kann auch die Wiedergeburt aller Wiſſenſchaften und aller Theile der Bildung nur von der Wiedererkennung des All und ſeiner ewigen Einheit beginnen.

5. Dieſe Erkenntniß iſt kein Licht, das bloß äußerlich leuchtet, ſondern es regt innerlich an und bewegt die ganze Maſſe menſchlicher Bildung; es iſt nichts ſo groß noch ſo gering, darin ſie nicht wirkſam wäre, und wie ſie treibt und ſchafft im ganzen Baum der Erkenntniß, ſo auch in jedem einzelnen Zweige derſelben.

6. Aber nicht nur die Trennungen der Wiſſenſchaften untereinander ſind bloß Abſtraktionen, ſondern auch die der Wiſſenſchaft ſelbſt von der Religion und der Kunſt.

7. Wie alle Elemente und Dinge der Natur, als bloße Abſtraktionen des All, zuletzt eingehen in das Allleben der Natur, deren Bild die Erde und die Geſtirne ſind, von denen jedes alle Formen und Arten des Seyns göttlich in ſich trägt: ſo müſſen alle Elemente und Schöpfungen des Geiſtes zuletzt gleichfalls zu einem gemeinſamen Leben übergehen, welches höher iſt als das Leben jedes von ihnen insbeſondere.

8. Dieſes Geſammtleben der Wiſſenſchaft, der Religion und der Kunſt, wäre im Ganzen der Menſchheit der nach dem göttlichen Vorbilde geformte Staat. Das Verhältniß aber, welches zum Weltbau die Vernunft hat, daſſelbe hat zum vollendeten Staat die Philoſophie, nämlich daß ſie nur in einem ſolchen ihr eigen Bild dargeſtellt und lebend erkennen mag.

9. Die Wiſſenſchaft iſt die Erkenntniß der Geſetze des Ganzen, alſo des Allgemeinen. Religion aber iſt Betrachtung des Beſonderen in ſeiner Gebundenheit an das All. Sie weiht den Naturforſcher zum Prieſter der Natur durch die Andacht, womit er das Einzelne pflegt. Sie weiſt dem Trieb zum Allgemeinen die ihm durch Gott geſetzten Schranken an, und vermittelt ſo als ein heiliges Band die Wiſſenſchaft mit der Kunſt, welche die Ineinsbildung des Allgemeinen und Beſonderen iſt.

Digitized by Google

10. Wie im Staat die Gesetzgebung nichts ist ohne den Heroismus der Erhaltung und die Religion der Beobachtung im Einzelnen, und wie nur die Vereinigung des Allgemeinen der ersten mit der Besonderheit aller und eines jeden durch den das Ganze, nicht mechanisch, sondern kunstmäßig, beseelenden und regierenden Geist, die vollkommene Schönheit des öffentlichen Lebens gebiert: so gelangt Philosophie nur in der wirklichen Durchdringung der Wissenschaft mit der Religion und der Kunst zu der ihrer Idee gemäßen Göttlichkeit.

11. Nicht allein das Auge sieht sich nimmer satt, und das Ohr hört sich nimmer satt: auch die Vernunft wird nicht satt von Betrachtung. Dieß kann der Wissenschaft in ihrer Absonderung entgegengesetzt werden, daß den Gedanken des All niemand auszudenken noch auszureden vermag. Als Gesetzgebung auf die Beschlossenheit dringend, hat sie nothwendig eine andere Seite, von der sie offen und unbegrenzt ist, deren Anerkennung die Religion in ihr ist.

12. Diese dagegen verliert sich in der Hingebung an das Besondere ohne die Rückkehr auf das schlechthin Allgemeine, das All, nothwendig in Superstition, und ich frage jeden Unbefangenen, ob er die Vorstellungen, die ein oft frommer Eifer ohne Kenntniß der Gesetze des All sich von den einzelnen Dingen und Erscheinungen der Natur gemacht hat, anders zu bezeichnen wüßte.

13. Das Endliche nur aufgelöst im Unendlichen zu sehen, ist der Geist der Wissenschaft in ihrer Absonderung: das Unendliche in der ganzen Begreiflichkeit des Endlichen in diesem zu schauen, ist der Geist der Kunst.

14. Mit dem Ernst der Wissenschaft jene Gesetze darstellend, in denen, nach dem Ausdruck eines Alten, der unsterbliche Gott lebt, aber mit gleicher Liebe das Besondere, das Einzelnste selbst umfassend, das All in ihm darzustellen, und so das Allgemeine und Besondere auf unendliche Weise ineinsbildend ist der Geist wahrer Philosophie.

15. In welcher Form sich übrigens diese Begeisterung offenbart, ob in dem lyrischen Erguß einer harmonischen Individualität, die den Einklang des Universums in sich wiedertönen läßt, oder mit epischer

Digitized by Google

Ausbreitung und Fülle die Geſchichte des Univerſums dichtend, oder endlich in ſtreng plaſtiſcher Begrenzung, es ſey in dem noch herben Styl, den in der Wiſſenſchaft wie in der Kunſt das .Syſtem gebiert, oder in dem durch Anmuth gemäßigten der ſchon freier gewordenen Kunſt, oder in der letzten Vollendung mit dramatiſchem Leben, in erhabener Sicherheit über die Sache, wo der tiefſte Ernſt und das freieſte Spiel ſich wechſelſeitig verklärend ſich wechſelſeitig erheben: dieß iſt in Bezug auf die Unendlichkeit des Stoffs (iſt nur dieſer aus der Allheit geſchöpft) und die Philoſophie ſelbſt gleichgültig, und bezeichnet nur verſchiedene Stufen der Bildung und der Reife der Kunſt.

16. Gleichwie aber, nach Winkelmanns Worten, der noch herbe und ſtrenge Styl der älteſten Plaſtik den durch Grazie verſchönten Erzeugniſſen der ſpäteren Kunſt vorangehen mußte, und wie nur diejenigen Staaten die Anlage haben groß zu werden, die von ſtrenger Geſetzgebung beginnen: ſo muß der Ernſt und die Strenge wiſſenſchaftlicher Bildung die Unwiſſenheit der Gemüther bezwungen haben, bevor die ſüßern Früchte der Philoſophie reifen mögen. Das Platoniſche: daß kein in der Geometrie Uneingeweihter hereintrete, gilt in viel allgemeinerer Bedeutung.

17. Nicht Formloſigkeit iſt das wahre Unendliche, ſondern, was in ſich ſelbſt begrenzt, von ſich abgeſchloſſen und vollendet iſt. Dieſe innere Vollendung des Unendlichen, die im Größten wie im Kleinſten abgedrückt iſt, gibt im Einzelnen einen Typus der Betrachtung und im Ganzen ein Syſtema der Erkenntniſſe.

18. Aber nicht nur das Ganze als Ganzes iſt göttlich. Auch der Theil und das Einzelne iſt es für ſich. Wäre die wiſſenſchaftliche Form auch bloß das Band um die volle Garbe, und ich reichte dir auch nur die einzelne Aehre dar, als ein Gewächs göttlicher Art, du müßteſt mir danken. Wie viel mehr, da ſie eine innere organiſche Verbindung iſt, wo jeder Theil von der Natur des Ganzen iſt, und in ſich ſelbſt lebt, wie er in dieſem lebt.

19. Weſſen ich mich rühme? — Des Einen, das mir gegeben ward, daß ich die Göttlichkeit auch des Einzelnen, die mögliche Gleichheit

Digitized by Google

aller Erkenntniß ohne Unterschied des Gegenstandes, und damit die Unendlichkeit der Philosophie verkündigt habe.

20. In kurzen Sätzen, mit so einfachen Zügen, als mir damals möglich schien, habe ich zuerst im Jahr 1801 die Lehre von der Natur und dem All, auf eine neue Weise dargestellt [1]. Ich habe Ursache gefunden, über manches in dem Theil, wo die Betrachtung ins Besondere eingeht, meine Ansicht zu verbessern oder zu ändern, überhaupt sie zu erweitern. Die allgemeinen Gründe aber, wie sie dort aufgestellt sind [2], haben sich mir bei jeder folgenden Untersuchung, selbst in dem, was mehr noch aus Divination als aus bewußter Erkenntniß entsprungen war, zum Wunder bewährt: die Wuth der tobenden Menge, die diese Lehre vom All als einen unter sie geworfenen Zankapfel betrachtete, hat nach meiner besten Einsicht von jenen Sätzen auch nicht Einen nur zweifelhaft gemacht, noch weniger Einen aufzuheben vermocht; und meine einzige Absicht ist, das Ganze und Allgemeine, wie es dort ausgesprochen worden, ferner zu behaupten und in jedes nur mögliche Licht zu stellen.

21. Ich danke hiemit für alle mir bis jetzt bekannt gewordenen, wohl oder übel gemeinten, Verbesserungen in Materie und Form, die man jener Darstellung zugedacht hat.

22. Zuvörderst, ob die Religion höher sey als Philosophie, und, was in dieser ist, durch jene höher gesteigert werden könne, mag aus dem Vorhergehenden und Folgenden beurtheilt werden. Wohl ist Religion nicht Philosophie; aber die Philosophie, welche nicht in heiligem Einklang die Religion mit der Wissenschaft verbände, wäre auch jenes nicht. Die Religion des Philosophen aber hat die Farbe der Natur, sie ist die kräftige desjenigen, der kühnen Muthes in die Tiefen der Natur hinabsteigt, nicht die einsiedlerische müßiger Selbstbeschauung, welche mit dieser ganz auf die Allheit der Natur gegründeten Philosophie auf keine Weise in Verbindung zu setzen ist.

[1] Zeitschrift für speculative Physik (Jena und Leipzig) 2ter Band 2tes Heft. [Bd. 4, S. 105 ff.].

[2] §. 1—50 der in der angeführten Schrift befindlichen Darstellung.

Digitized by Google

23. Auch Poesie ist die Philosophie, aber sie sey keine vorlaute, nur aus dem Subjekt schallende, sondern eine innerliche, dem Gegenstande eingepflanzte, wie die Musik der Sphären. Erst sey die Sache poetisch, eh' es das Wort ist.

24. Am meisten verbitte ich rhetorische Zuthat, womit einige diese einfache Lehre zu verbessern gesucht haben. In manchen Schriften solcher Verfasser hat mir das wohlbekannte Gewächs nicht anders gemundet denn als ein bei ihnen sauer gewordener Wein, dem sie, wie schlechte Wirthe, durch Honig oder Zucker aufzuhelfen suchen.

25. Wohl erkenne ich etwas Höheres denn Wissenschaft, und was ihr davon saget, redet ihr nicht von euch selbst; aber hat man darum das Höhere erreicht, weil man in der Wissenschaft stümpert? So gewiß als jemand ein trefflicher Dichter ist, weil er schlechte Prosa schreibt.

26. Die ihr Bewußtseyn am meisten verurtheilt, Schüler zu seyn, schreien am lautesten über den Zwang der Schule, und Vortheil suchende Bewerber aller Art pflanzen sich in die Naturphilosophie nicht anders wie die übermüthigen Prasser in das Haus des Odysseus: kein Wunder, wenn zuletzt selbst freche Bettler, die ärmer an Geist sind wie Irus an Habe, den, von dessen Tische sie noch immer den Abfall verzehren, zum Faustkampf herausfordern.

27. Wie eng aber haben selbst manche von den Bessern diese Sache betrachtet, welche nicht sehen, daß sie keine Sache bloß dieser Zeit, und daß ich nichts gethan habe, als das Element hergegeben zu einer endlos möglichen Bildung. Nie wird, es müßte denn die ganze Zeit sich wandeln, Philosophie wieder die ewige Beziehung auf die Natur von sich ausschließen können und mit dem einseitigen Abstraktum der intelligenten Welt das Ganze umfassen wollen.

28. Ob ich eine Schule will? — Ja, aber wie es Dichterschulen gab. So mögen gemeinschaftlich Begeisterte in gleichem Sinn fortdichten an diesem ewigen Gedicht. Gebt mir einige der Art, wie ich sie gefunden habe, und sorgt, daß auch der Zukunft Begeisterte nicht fehlen, und ich verspreche euch einst noch den Ὅμηρος (das einigende Princip)

Digitized by Google

auch für die Wissenschaft. Hiezu bedarf es keiner Schüler, so wie keines Hauptes noch Meisters. Keiner lehret den andern, oder ist dem andern verpflichtet, sondern jeder dem Gott, der aus allen redet.

29. Lange habe ich vor Gegnern und andern Eisen und Bogen hingestellt, ob sie durchschießen: das Folgende wird zeigen, ob sie den Bogen zu spannen vermocht haben.

30. Der besondern Absicht gegenwärtiger Zeitschrift gemäß habe ich diejenigen Grundsätze, die nöthig sind, um der Naturphilosophie im Besondern zu folgen, nicht doctrinal, oder so, daß ich jederzeit nach strenger Art die Beweise führte, sondern mehr historisch, zum Zeugniß der Sache, vorausschicken wollen; und zwar schien das Zweckmäßigste, davon in folgender Ordnung zu handeln.

a) Von der Ein- und Allheit.

31. Die Vernunft kann man niemanden beschreiben: sie muß sich selbst beschreiben in jedem und durch jeden.

32. Der Sinn ist göttlich darin, daß er das Besondere zwar, aber jedes für sich auffaßt, als ob nichts außer ihm wäre, gleich einer eignen Welt. Er schaut, sich unbewußt, eine gegenwärtige Unendlichkeit an, er schaut also in jedem die Allheit, aber ohne Wiederauflösung in die Einheit. — Daher die Unergründlichkeit in allem Sinnlichen, das Chaos, die verworrene Fülle. Der Sinn ist der Religion gleichzusetzen.

33. Der Verstand hingegen erkennt die leere Einheit ohne Erfüllung oder Allheit; Klarheit ohne Tiefe ist sein Wesen. Allgemeinbegriffe bildend vergleicht er die Dinge und hebt die Göttlichkeit aller und eines jeden insbesondere auf, indem er es nur im Widerschein andrer, nicht an sich selbst begreift. Er ist zugleich das Setzende aller Unterscheidbarkeit und Vielheit der Dinge, und inwiefern er das Allgemeine auf Kosten der Unendlichkeit im Besondern auffaßt, der Wissenschaft in ihrer Absonderung vergleichbar.

34. Klarheit mit Tiefe, die Fülle des Sinns mit der Begreiflichkeit des Verstandes vereinigend ist die Einbildungskraft: diese ist selbst nur

Digitized by Google

der Sinn, der seiner Unendlichkeit sich bewußt ist, oder der Verstand, der zugleich anschauet.

35. Die Vernunft aber trägt in sich Sinn, Verstand und Einbildungskraft als ebenso viele Endlichkeiten, ohne selbst eine derselben insbesondere zu seyn. Sie erkennt weder bloß das verworrene Unendliche (ohne die Einheit), wie der Sinn, noch die leere Einheit (ohne die Unendlichkeit), wie der Verstand, sondern die Einheit und die Unendlichkeit, die Klarheit und die Fülle sind selbst eins in ihr, und nicht bloß auf besondere Weise, wie für die Einbildungskraft, sondern schlechthin und auf unendliche Weise.

36. Die Vernunft kann nichts bejahen, das nur in Beziehung oder Vergleichung Realität hätte (denn dadurch würde sie dem Verstande gleich und nur Endlichkeiten setzen): sie kann daher erstens keine Unterschiede bejahen, welcher Art sie seyen, dann kann sie auch nichts erkennen oder setzen, das nur durch ein anderes wäre, sondern das, was schlechthin und in jedem Betracht aus und von sich selbst, oder was die unendliche Position seiner selbst ist. Dieses ist die Idee der Absolutheit.

37. Die Vernunft mag daher nur erfüllt seyn von dem, was [nicht nur im Besonderen, sondern was schlechthin und durchaus allgemein, also] in allem und jedem das auf unendliche Weise sich selbst Gleiche, sich selbst Bejahende ist, und welches daher, als das sich Gleiche, oder als die Einheit unmittelbar auch Unendlichkeit oder Allheit ist. [Dieß nur Gott. Denn er ist Bejahung von sich selbst, d. h. die unauflösliche Identität von Prädicirendem und Prädicirtem. Da nur diese der Bestand und das Wesen aller Dinge, so Gott die Position aller Dinge, das in allen Dingen sich selbst Gleiche].

38. Die Bejahung der unendlichen Ein- und Allheit ist der Vernunft nicht zufällig, sondern ihr ganzes Wesen selbst, das auch ausgesprochen ist in dem Gesetz, von dem zugestanden wird, daß es allein unbedingte Bejahung in sich schließe, dem Gesetz der Identität (A=A).

39. Ihr betrachtetet dieses Gesetz als ein bloß formales und subjektives, und konntet darin nur die leere Wiederholung eures eignen

Digitized by Google

Denkens erkennen. Es hat aber keine Beziehung auf euer Denken, sondern ist ein allgemeines, ein unendliches Gesetz, welches aussagt vom Universum, daß in ihm nichts als bloß Prädicirendes oder als bloß Prädicirtes ist, sondern daß ewig und in allem nur Eines ist, welches sich selbst bejaht und von sich selbst bejaht ist, sich manifestirt und von sich manifestirt ist, mit Einem Wort, daß nichts wahrhaft ist, das nicht (36) absolut, nicht göttlich wäre.

40. Betrachtet jenes Gesetz an sich selbst, erkennet den Gehalt, den es hat, und ihr werdet Gott schauen.

41. Die unendliche Klarheit in unfaßlicher Fülle und die unfaßliche Fülle in unendlicher Klarheit ist Gott — unendliche Bejahung und gleich unendliches Bejahtseyn von sich selbst, auf schlechthin einfache untheilbare Weise.

b) Von der Vernunft als Erkenntniß des Absoluten.

42. Nicht wir, nicht ihr oder ich, wissen von Gott. Denn die Vernunft, inwiefern sie Gott affirmirt, kann nichts anderes affirmiren, und vernichtet zugleich sich selbst als eine Besonderheit, als etwas außer Gott.

43. Es gibt wahrhaft und an sich überall kein Subjekt und kein Ich, eben deshalb auch kein Objekt und kein Nichtich, sondern nur Eines, Gott oder das All, und außerdem nichts. Ist also überall ein Wissen und ein Gewußtwerden, so ist das, was in jenem und was in diesem ist, doch nur das Eine als Eines, nämlich Gott.

44. Das Ich denke, Ich bin, ist, seit Carteſius, der Grundirrthum in aller Erkenntniß; das Denken ist nicht mein Denken, und das Seyn nicht mein Seyn, denn alles ist nur Gottes oder des Alls.

45. Die Eine Art des Erkennens, in welcher nicht das Subjekt, sondern das schlechthin Allgemeine (also das Eine) weiß (43), und in welchem eben daher auch nur das schlechthin Allgemeine das Gewußte ist (39), ist die Vernunft.

46. Die Vernunft ist kein Vermögen, kein Werkzeug, und läßt sich

Digitized by Google

nicht brauchen: überhaupt gibt es nicht eine Vernunft, die wir hätten, ſondern nur eine Vernunft, die uns hat. Die Vermögen aber zur Erkenntniß Gottes in ſich aufſuchen und zählen oder wägen, iſt die äußerſte Gränze der Verwirrung und der innern Verfinſterung des Geiſtes.

47. Auch die Vernunft iſt nicht eine Bejahung des Einen, die ſelbſt außer dem Einen wäre, ſondern ein Wiſſen Gottes, welches ſelbſt in Gott iſt. Iſt nichts außer Gott, ſo iſt auch die Erkenntniß von Gott nur die unendliche Erkenntniß, welche Gott von ſich ſelbſt hat in der ewigen Selbſtbejahung (36), d. h. ſie iſt ſelbſt das Seyn Gottes und in dieſem Seyn.

48. Die Vernunft hat nicht die Idee Gottes, ſondern ſie iſt dieſe Idee, nichts außerdem. Das Licht hat nicht die Idee der Körper, wohl aber iſt es dieſe Idee. Wie man nun bei dem Licht nicht fragen kann, woher ihm ſeine Klarheit komme, da es eben die Klarheit ſelbſt iſt, ſo kann man von der Vernunft nicht fragen, woher ihr die Idee Gottes komme, da ſie eben ſelbſt dieſe Idee iſt. So wenig man ferner das Licht weiter beſchreiben, oder die Idee von ihm wieder mittheilen kann, ſo wenig kann man die Erkenntniß Gottes weiter beſchreiben oder mittheilen, denn ſie iſt, ſelbſt indem ſie ſich im Subjekt ausſpricht, doch nichts Subjektives, ſondern geht aus der Vernichtung aller Subjektivität hervor. Wie vielmehr jeder das Licht als eine wahre Objektivität und als leuchtend in der Natur nur anſchauen und betrachten kann, ſo muß er die Idee Gottes als an ſich leuchtend in der Vernunft und in denjenigen anerkennen, die, nicht aus Macht der Selbſtheit, ſondern aus Macht Gottes davon reden; denn ohne göttliche Begeiſterung vermag niemand Gott zu erkennen oder von Gott zu reden.

49. Dieſe Idee iſt kein Gegenſtand des Beſtreitens oder der Zwietracht; alle Beſonderheit, aus welcher allein Widerſtreit kommt, geht unter in ihr. Der Unſinnige, der ſie leugnet, ſpricht ſie aus, ohne es zu wiſſen; er vermag nicht zwei Begriffe vernunftgemäß zu verbinden als in dieſer Idee.

50. Gott iſt nicht das Höchſte, ſondern er iſt das ſchlechthin Eine;

Digitized by Google

er ist nicht anzuschauen als Gipfel oder Ende, sondern als Centrum, nicht im Gegensatz einer Peripherie, sondern als alles in allem. Auch das Höchste ist dieses nur in Beziehung auf etwas Niedereres; Gott aber ist das schlechthin Beziehungslose, allein aus sich selbst und durch sich selbst Affirmable.

51. Es gibt daher kein Aufsteigen der Erkenntniß zu Gott, sondern nur unmittelbare Erkennung, aber auch keine unmittelbare, die des Menschen wäre, sondern nur des Göttlichen durch das Göttliche.

52. In keiner Art der Erkenntniß kann sich Gott als Erkanntes [als Objekt] verhalten: als Erkanntes hört er auf Gott zu seyn. [Wir sind niemals außer Gott, so daß wir ihn uns fürsetzen könnten als Objekt]. Sondern wie das Gefühl des Schwerseyns selbst das Seyn in der Schwere ist, so ist die Erkenntniß Gottes selbst das Seyn in Gott. Es ist kein Subjektives und kein Objektives, weil es nicht ein Verschiedenes ist, das erkennt und das erkannt wird, sondern nur ein und dasselbe (51), Gott.

53. An sich verwerflich ist ebenso jede Art der Betrachtung, in welcher das Subjekt als Subjekt besteht. Du redest von einer Ahndung des Göttlichen, einem Glauben, den du höher setzest als die Erkenntniß. Das Göttliche aber ahndet das Göttliche nicht, denn es ist selbst das Göttliche; auch gibt es keinen Glauben an Gott als eine Beschaffenheit des Subjekts. Du wolltest also nur dieses retten, keineswegs aber das Göttliche verklären.

54. Wie es eine Gebundenheit des Willens gibt, die den Menschen nicht auf menschliche, physische oder psychologische, sondern auf göttliche Weise zwingt, zu handeln, wie es recht ist [wie es ein Handeln gibt, in dem das Individuum sich selbst vergißt]: so gibt es eine göttliche Gebundenheit der Erkenntniß, welche nicht aus dem Menschen selbst stammt, und in der das Erkennende als ein solches, ebenso wie dort das Handelnde, aber mit ihm auch nothwendig das Erkannte, als Erkanntes, verschwindet. [1]

[1] Diese Sätze zeigen den Werth des bis jetzt namhaftesten, aber ohne Zweifel auch letzten Versuches die Erkenntniß des Absoluten in eine Subjektivität zu

Digitized by Google

c) Von der Untheilbarkeit der Vernunfterkenntniß oder der Unmöglichkeit etwas von der Idee des Absoluten zu abstrahiren oder aus ihr herzuleiten.

55. Kaum ist aus der Fülle der Vernunft die Idee Gottes geboren, so tritt der Verstand hinzu, um Theil zu haben an diesem Gut. Er möchte das, was in jener Idee als ewig und absolut eins gesetzt ist, getrennt betrachten, und dem, was nur Realität hat in der Einheit, auch Realität geben außer der Einheit. Jede solche Abstraktion gibt ihre Nichtigkeit unmittelbar durch den Widerspruch kund, den sie zur nothwendigen Begleitung hat.

56. Ihr meintet, mit diesen Widersprüchen, in die sich die Idee auflöst, sobald ihre untheilbare Einheit aufgehoben wird, gegen die Vernunft und gegen die Idee selbst zu streiten, während ihr wahrhaft nur ihr inneres Wesen offenbartet. Eben dadurch ward und wird offenbar, daß der Verstand keines der möglichen Entgegengesetzten für sich bejahen kann, ohne Widerspruch, daß jedem solchen ein anderes Gleiches mit gleichem Recht entgegengesetzt wird, und daß nur die untheilbare Einheit der Idee in ihrer Untheilbarkeit Wahrheit hat.

57. Von der Vernunftidee Gottes, daß er die unendliche Affirmation seiner selbst ist, möchte der Verstand zuvörderst das Affirmative und das Affirmirte absondern und Gott als das eine oder das andere für sich begreifen. Von jedem der beiden Glieder aber, in welche die Idee auflösbar scheint, läßt sich, eben durch die Idee selbst, das Widersprechende aufzeigen.

58. Die Idee, daß Gott die unendliche Bejahung seiner selbst ist,

verwandeln. Unerwartet zwar konnte er dem Verfasser nicht seyn, welcher ihn in den Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums S. 149 [Bd. 5, S. 278] so bestimmt vorhergesagt hat, daß er jetzt nicht bestimmter davon schreiben könnte. Dieses Zeitalter verlangt ein Wissen als Wissen des Subjekts, eine Sittlichkeit als eine selbstgegebene des Individuums. In einem solchen Sinn schließe ich diese so wie jenes aus dem Vernunftsystem allerdings aus, und zwar auf ganz positive Weise aus, und ich freue mich, daß man angefangen hat dieß zu erkennen.

Digitized by Google

ſcheint auflösbar in die zwei Folgen: Gott affirmirt ſich ſelbſt unendlich, und: Gott iſt von ſich ſelbſt affirmirt. Betrachtet ihr die erſte für ſich, ſo iſt es unmöglich, daß Gott ſich ſelbſt affirmirt, denn das Affirmative (der Begriff) iſt jederzeit größer als das Affirmirte (die Sache). Gott aber als affirmirend ſich ſelbſt, iſt [mit] Gott als dem affirmirten von ſich ſelbſt ſchlechthin gleich [nur ein und daſſelbe]. Gott faßt ſich ſelbſt nicht, weil er nicht größer ſeyn kann, als er ſelbſt iſt. Demnach iſt der Satz: Gott bejaht ſich ſelbſt, für ſich genommen, kraft der Idee ſelbſt ein unmöglicher. Daſſelbe gilt von ſeinem Gegentheil. Gott kann ebenſowenig das Affirmirte von ſich ſelbſt ſeyn; er iſt ſich ſelbſt unfaßlich und wird nicht gefaßt, weil er nicht kleiner ſeyn kann als er ſelbſt, weil er nicht ein Verſchiedenes, ſondern nur ein und daſſelbe iſt.

59. Auf gleiche Weiſe kann jede mögliche Vernunftbejahung, ihr Ausdruck ſey welcher er wolle, wenn ihr das einzelne Glied der in ihr ausgedrückten Identität heraushebt, in Widerſpruch aufgelöst werden, ſo nämlich, daß das Abſtrahirte weder geſetzt noch auch nicht geſetzt werden kann. Z. B. kraft der Idee des Abſoluten: es ſey dasjenige, deſſen Weſen auch das Seyn iſt, kann Gott kein Seyn zugeſchrieben werden; denn Seyn als ſolches iſt nur im Gegenſatz von Weſen, in Gott aber iſt es abſolut eins mit demſelben. Gleichwohl kann das Seyn von Gott auch nicht negirt werden, aus dem gleichen Grunde, und gerade deshalb, weil es in ihm daſſelbe mit dem Weſen iſt.

60. Von dem Satz: Gott iſt Ein- und Allheit, kann die Einheit nicht für ſich geſetzt werden. Gott iſt nicht das ſchlechthin Eine; denn das Eine iſt nur im Gegenſatz des Vielen, in Bezug auf das ſchlechthin Eine iſt aber kein Vieles. Alſo hebt dieſe Idee ſich ſelbſt auf, und Gott iſt auch nicht Eines. Dennoch iſt er auch nicht nicht-Eines und Vieles.

61. Alles Erkennen iſt nichts anderes denn ein Affirmiren. Von eher ſuchte die Wiſſenſchaft nach dem Punkt, wo das Seyn das Erkennen, das Erkennen das Seyn einſchließt. Wie könnten ſie aber vollkommener eins ſeyn als in der Idee der allgemeinen Subſtanz, Gottes, deſſen Seyn die unendliche Affirmation von ſich ſelbſt iſt, deſſen

Digitized by Google

Seyn daher die Erkenntniß in sich schließt, und zwar auf unendliche Weise, und hinwiederum die Erkenntniß das Seyn. Aber eben deßhalb ist es unmöglich, Gott ein Seyn oder ein Erkennen insbesondere zuzuschreiben. Denn die Selbstbejahung Gottes ist eine unendliche, das Erkennende also und das Erkannte ist ein und dasselbe in ihm[1], und es ist insofern kein Erkennen in Gott. Gleichwohl ist Gott auch nicht Verneinung alles Erkennens, ein völlig blindes Absolutes, bloßes Seyn. Denn das Seyn ist, als solches, nur im Gegensatz des Erkennens, das Seyn Gottes ist aber die unendliche Bejahung seiner selbst, also nicht die Verneinung des Erkennens.

62. Dasselbe läßt sich in allgemeinerem Sinn von dem Gegensatze des Seyns und des Handelns zeigen. In Gott ist weder ein Handeln noch auch eine Verneinung des Handelns. Nicht ein Handeln, denn die unendliche Selbstbejahung Gottes fließt zusammen mit dem Seyn Gottes, und ist selbst dieses Seyn (61); dennoch ist das Handeln in Gott auch nicht verneint, darum, weil er im Seyn die unendliche Affirmation seiner Selbst ist. So kann der Umkreis des Cirkels als ein Seyn betrachtet werden, aber als Seyn schließt es ein Handeln in sich, nämlich das absolute Sichselbsterkennen der Einheit als Allheit.

63. Diese kurze Betrachtung (55—63) reicht hin zum Beweis, daß die Idee des Absoluten jeder Abstraktion widersteht, daß sie schlechthin untheilbar, daß es also unmöglich ist, irgend etwas aus ihr durch Analyse oder Abstraktion zu entwickeln.

64. Der Satz, daß das Absolute keine Prädicate hat,[2] ist insofern ganz richtig, als das Prädicat selbst nur im Gegensatz des

[1] Correktur im Handexemplar: Denn in der Selbstbejahung Gottes ist das Erkennende und Erkannte ein und dasselbe. Anm. d. H.

[2] Der Verfasser der bekannten Aphorismen über das Absolute, die eine Parodie der sogenannten neuesten Philosophie seyn sollen, von Gegnern derselben aber treulich nachgeschrieben wurden, hat auch diesen Satz aufgenommen. Indeß wäre ihm, besonders auch in dieser Beziehung, ein trefflicher Aufsatz Ueber das Verhältniß des Skepticismus zur Philosophie und seine verschiedenen Modificationen ꝛc. zum genauen Nachlesen zu empfehlen. Er steht im kritischen Journal der Philosophie. Bd. 1, St. 2.

Digitized by Google

Subjekts möglich ist (ein Gegensatz, der in Gott undenkbar ist), und inwiefern auch jedem möglichen Prädicat ein anderes entgegengesetzt werden kann. Aber nichts, das in Beziehung, nichts also, das im Gegensatze stehen kann, ist affirmabel durch die Vernunft (36) und von Gott.

65. Das Absolute kann daher ewig nur ausgesprochen werden als absolute, schlechthin untheilbare Identität des Subjektiven und Objektiven, welcher Ausdruck gleich ist dem der unendlichen Selbstbejahung Gottes (36) und dasselbe bezeichnet.

66. Die Vernunft setzt in dieser Idee weder die Negation von Gegensätzen, noch setzt sie auch wirklich Gegensätze in ihr. Nicht die Verneinung, denn alsdann wäre die Einheit selbst eine bloß verneinende und insofern bedingte. Die Gegensätze sind aber in jener Idee nicht auf eine negative, sondern auf eine positive Weise vertilgt; nicht ihre Verschiedenheit ist verneint, sondern ihre absolute Identität ist gesetzt. Aber ebensowenig gilt das Gegentheil, daß die Gegensätze in jener Idee als wirklich gesetzt wären. Sie sind nicht, denn ihre positive Identität ist gesetzt, und sie sind auch nicht nicht, denn es ist nicht ihre Negation gesetzt.

67. Absolute Identität des Subjektiven und Objektiven kann nicht bloßes Gleichgewicht seyn[1], oder Synthese, sondern allein gänzliches Einssein.

68. Wir versuchen diesen, an sich freilich sehr klaren, den meisten aber doch nicht klaren Unterschied durch einige Beispiele deutlich zu machen. Der Ruhepunkt eines Hebels stellt das Gleichgewicht zweier entgegengesetzter Kräfte dar; er ist das Vereinigende beider, aber er ist keineswegs ihre absolute Identität. Er ist, was er ist, nämlich Ruhepunkt, nur relativ auf beide entgegengesetzte, nicht an sich selbst;

[1] Ein Gleichgewicht Entgegengesetzter ist das Höchste, wozu man es mit Relationen bringen kann: daher dieses Mißverstehen der Idee durch diejenigen, welche nichts begreifen außer Relationen. Die meisten haben denn doch dieses Produkt ihres Nichtverstehens bestritten. Was soll man aber von denen urtheilen, die nicht dagegen, sondern — damit gegen mich streiten wollen?

Digitized by Google

diese reduciren sich wechselseitig in ihm zur Null, nicht aber er selbst, als er selbst, ist die positive Null beider.

69. Beispiele des absoluten Einssetzens Entgegengesetzter bietet nothwendiger Weise die ganze Natur, bieten alle Wissenschaften in Menge dar. Wer die Materie auch nur auf die einfachste Art aus Contraktion und Expansion zu begreifen versuchte, würde nie zu einer realen Materie gelangen, solange er jene beiden wie die Kräfte eines Hebels entgegengesetzt annähme, wenn er die Materie nicht durchaus und in jedem Punkt als expansiv und als attraktiv dächte auf untheilbare Weise.

70. Oder man denke sich ein Sinneswerkzeug; ein Sehorgan z. B.: ein solches ist in jedem Punkte seines Wesens ein Seyn und ein Sehen und doch nur Eins. Das Sehen und das Seyn verhalten sich nicht wie Faktoren zueinander, die sich auf die Null reducirten, und doch ist auch das Organ nicht bloß Seyn, abstrahirt von dem Sehen (sonst wäre es nur Materie), noch bloß Sehen, abstrahirt von dem Seyn (sonst wäre es nicht Organ); sondern es ist ganz Seyn und ganz Sehen. Es ist in dem Seyn auch ein Sehen und in dem Sehen ein Seyn.

71. Die Idee des Kreises ist eine schlechthin einfache und untheilbare Idee. — Wenn schon Mittelpunkt und Umkreis räumlich (im concreten Kreis) außereinander liegen, so sind sie doch in der Idee des Kreises eins. Von dem Kreis kann nicht abstrahirt werden; denn der Mittelpunkt für sich, ohne den Umkreis, ist auch nicht Mittelpunkt; der Umkreis für sich, abstrahirt von dem Mittelpunkt und sonach vom ganzen Kreis, auch nicht Umkreis. Wahrhaft wird also in der Idee des Kreises weder der Mittelpunkt für sich noch die Peripherie für sich gesetzt, sondern in jedem nothwendig schon der Kreis, d. h. die absolute Einheit. Der Mittelpunkt ist der Kreis in seiner Affirmativität angeschaut oder der ideale Kreis; denn was ist überhaupt der Punkt als eine Kreislinie von unendlich kleinem Durchmesser oder ein Kreis, dessen Peripherie mit dem Centrum zusammenfällt? Dagegen ist die Peripherie nur der Kreis in seinem Affirmirtseyn oder in der Totalität angeschaut.

Digitized by Google

Die Einheit ist hier als solche gleich der Allheit, der Mittelpunkt als solcher gleich der Peripherie (denn da die Größe der Peripherie gleichgültig ist, so ist sie = dem Punkt). Das Einsseyn beider ist nicht das zweier Theile, die erst zusammen ein Ganzes ausmachen, beide sind nicht Faktoren des Kreises, dieser nicht das Produkt noch die Synthese beider: er ist ihre absolute Identität.

72. Die ganze Natur streitet gegen jede Abstraktion, z. B. die der Materie als eines reinen Seyns, von dem alles subjektive, innere Leben, alle Perception negirt ist. Wenn auch in den tiefern Sphären der Natur die Perceptionen dunkler und undeutlicher sind, so sind sie doch in den Thieren unverkennbar, die wir deßhalb gleichwohl als bloße materielle Wesen betrachten. Wie kommt nun hier die Perception zur Materie hinzu, wenn diese nicht an sich schon und als Seyn auch perceptiv ist? Das Handeln der Thiere ist ein völlig blindes. Wir denken uns nicht sie selbst als handelnd, sondern ein anderes, einen objektiven Grund als handelnd in ihnen; gleichwohl erkennen wir mit unwidersprechlicher Gewißheit, welche uns die Sinnigkeit jener Handlungen, besonders der Kunsttriebe aufdrängt, daß dieses, relativ auf die Thiere bloß objektive Princip, an sich betrachtet, auch ein subjektives, ein dem bewußten ähnliches in der Bewußtlosigkeit sey, ohne daß wir dabei irgend einen Dualismus setzen. Auch die hartnäckigste Angewöhnung, in der Natur die bloße Objektivität zu sehen, hätten längst die Erscheinungen außerordentlicher Zustände des Menschen, an welchen, selbst nach der gemeinen Vorstellung, die Seele keinen Theil hat, überwinden können, z. B. die geschickten und sichern Handlungen des Nachtwandlers, die völlig so bewußtlos geschehen, und dennoch nicht selten ebenso viel Zweckmäßigkeit verrathen als die Handlungen der Thiere, der beständigen Somnambulisten.

73. Die Meinung ist daher keineswegs, daß die absolute Identität des Subjektiven und Objektiven nur das besondere Wesen Gottes sey (denn das Wesen Gottes ist kein Besonderes), sondern daß sie das Wesen aller Dinge, das schlechthin Allgemeine sey, und nichts bejaht werden oder seyn möge, das nicht gleich affirmativ und gleich affirmirt

Digitized by Google

ſey ohne allen Dualismus. Denn ſo wenig es eine reelle Entgegenſetzung iſt, wenn ein und daſſelbe Weſen zwei verſchiedene Namen trägt, A und B, und ſo wenig das Weſen A und das Weſen B in dieſem Fall zwei verſchiedene Weſen, wie ſie vielmehr nur Ein Weſen ſind, ſo iſt jedes durch Vernunft Affirmable nur Ein Weſen, und als das Eine ganz und durchein affirmativ, und ganz und durchein affirmirt, ganz ideal und ganz real.

74. Daß aber dieſe abſolute Identität des Subjektiven und Objektiven das Gleiche in allem iſt, davon liegt der Grund nur in Gott, der die unendliche Affirmation ſeiner ſelbſt iſt, und durch welchen, als allgemeine Subſtanz, alle Subſtanz gleichfalls in ſich Einheit des Affirmativen und des Affirmirten iſt.

75. So wenig nun (55—74) die Abſtraktion etwas vermag über die Idee Gottes, ſie zu beugen oder etwas Beſonderes aus ihr herauszunehmen und für ſich zu ſetzen: ſo unmöglich iſt es, aus dieſer Idee etwas auf dem Wege des Entſtehens oder des Hervorgehens aus derſelben abzuleiten.

76. Alles iſt urſprunglos, ewig in Gott. Denn, was kraft deſſen Idee ſeyn kann, iſt nothwendig und iſt ewig, und was nicht auf dieſe Weiſe ſeyn kann, vermag überhaupt nicht zu ſeyn. Nichts kann daher in Gott oder aus Gott wahrhaft entſtehen.

77. Gott neigt ſich zu nichts weder in ihm noch außer ihm, denn er iſt allſelig; er bewirkt nichts, denn er iſt alles. Die unendliche Bejahung von ſich ſelbſt iſt keine Handlung, zu der ſich Gott als das Subjekt verhielte, ſondern ſie iſt ſelbſt das Seyn Gottes. Gott wird nicht dadurch, daß er ſich ſelbſt bejaht oder erkennt, ſondern er iſt ein unendliches Selbſterkennen in dem unendlichen Seyn, nicht außer dem und in abgeſonderter Handlung.

78. So einfach dieſe Idee der unendlichen Selbſtbejahung des unendlichen von- und aus-ſich ſelbſt-Seyns an ſich iſt, ſo ſchwer iſt ſie für den Verſtand, der nur in Gegenſätzen ſein Weſen hat. Dieſem iſt ſie entweder eine Selbſttheilung Gottes, ſo daß er z. B. einen Theil ſeiner ſelbſt objektiv ſetzte (als Welt), den andern für ſich behielte, das

Digitized by Google

iſt, daß er ſich ſelbſt im Subjekt und im Objekt als negirt ſetzte, welches gegen die erſte Idee Gottes ſtreitet, die unendliche Poſition von ſich ſelbſt zu ſeyn; oder eine Selbſtdifferenziirung, da ſie im Gegentheil, wäre nur überhaupt ein Handeln in Gott, die Selbſt-Identifizirung Gottes ſeyn müßte. Sie iſt es nicht, weil Gott nicht ſich identifizirt, ſondern die abſolute Identität iſt.

79. Von demſelben Werth, d. h. gänzlich widerſprechend, iſt die Vorſtellung eines Herausgehens des Abſoluten aus ſich ſelbſt. Könnte Gott aus ſich ſelbſt herausgehen, ſo wäre er eben deßhalb nicht Gott, nicht abſolut. Die Abſolutheit oder die unendliche Selbſtbejahung iſt vielmehr das ewige Zurückgehen, nicht als Handlung, ſondern als das ewige Seyn und Beſtehen Gottes in ſich ſelbſt.

80. Dieſe Betrachtung (75—79) ſo wie die frühere (55—74) zeigt, daß der Verſtand keinen Theil haben kann an der Idee des Abſoluten, und wenn der Wiſſenſchaft nur dieſe zwei Wege zur Erkenntniß offen ſind, der der Analyſe oder Abſtraktion, und der des ſynthetiſchen Ableitens (wie dieß nach der herrſchenden Vorſtellung allerdings der Fall iſt), ſo leugnen wir alle Wiſſenſchaft des Abſoluten. Es läßt ſich von Gott nichts abſondern, denn eben darum iſt er abſolut, weil ſich von ihm nicht abſtrahiren läßt; es läßt ſich nichts herleiten aus Gott, als werdend oder entſtehend, denn eben darum iſt er Gott, weil er alles iſt. — Speculation iſt alles, d. h. Schauen, Betrachten deſſen, was iſt in Gott. Die Wiſſenſchaft ſelbſt hat nur inſoweit Werth, als ſie ſpeculativ iſt, d. h. Contemplation Gottes wie er iſt.[1]

Die bisherigen Erklärungen enthalten die bloßen Anfänge der Philoſophie, über welche mit jemandem zu ſtreiten völlig zwecklos iſt. Denen, welche ſich, nach ihren vielfachen Aeußerungen, von dem Abſoluten nun einmal keine andere Vorſtellung machen können als die eines Dings, und zwar eines Dings, dem die Identität des Subjektiven und Objektiven als eine Eigenſchaft inhärirt, weitere Erläuterungen

[1] Man vergleiche hiemit die Abhandlung von der Art alle Dinge im Abſoluten darzuſtellen in der Neuen Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik, Heft II, §. IV. [B. IV, S. 391].

Digitized by Google

geben zu wollen, würde gleichfalls völlig unnütz seyn. — Von allen Erörterungen der einfachsten Idee gilt übrigens, was Leibniz irgendwo sagt: „On a dit, que si l'esprit avoit une vue claire et directe de l'Infini, le P. Malebranche n'auroit pas eu besoin de tant de raisonnements pour nous y faire penser. Mais par le même argument on rejetteroit la connoissance très-simple et très-naturelle, que nous avons de la Divinité. Ces sortes d'objections ne valent rien, car on a besoin de travail et d'application pour donner aux hommes l'attention nécessaire aux notions les plus simples, et on n'en vient guères à bout qu'en les rappelant de leur dissipation à eux-mêmes. C'est aussi pour cela, que les théologiens, qui ont parlé de l'éternité, ont eu besoin de beaucoup de discours, de comparaisons et d'exemples pour la bien faire connoître, quoiqu'il n'y ait rien de plus simple que la notion de l'éternité etc. etc."

d) Von der Art, wie die Einheit Allheit und die Allheit Einheit ist, und von dem ewigen Nichtseyn des Endlichen.

81. Alle wahre Betrachtung, auch des Einzelnen, ist Intuition aktueller Unendlichkeit.

82. Im Vorhergehenden haben wir die Idee Gottes in ihrer Einfachheit betrachtet, inwiefern sie absolute Identität des Subjektiven und Objektiven überhaupt ist. Jetzo kommt zu betrachten, wie sie dieses auf unendliche Weise, oder wie Gott Position von sich selbst nicht nur überhaupt, sondern auf unendliche Art ist.

83. Gott ist die unendliche Position von sich selbst, heißt: Gott ist die unendliche Position von unendlichen Positionen ihrer selbst. Eine aktuelle Unendlichkeit lauterer Selbstbejahung ist begriffen in der schlechthin einfachen und untheilbaren Bejahung, damit Gott sich selbst bejahet.

84. Diese Unendlichkeit kann man nur intellektuell anschauen und betrachten, aber nicht durch Denken erreichen oder entwickeln. Hast du einen Sinn für die aktuelle Unendlichkeit in den sinnlichen Dingen, für die Art z. B., wie das Licht in dem Licht selbst unendlich ist und in

Digitized by Google

der einfachen Klarheit Strahl aus Strahl unendlich hervorquillt, so hast du ein schwaches und entferntes Bild der Art, wie in der Position Gottes eine Unendlichkeit von Positionen begriffen ist, deren jede wieder eine gleiche Unendlichkeit begreift.

85. Die besondern, in der unendlichen Affirmation begriffenen Affirmationen gehen dieser nicht voran, noch ist diese die Zusammensetzung von jenen, sondern sie ist ihre absolute Einheit oder ihr Centrum, die Position aller und einer jeden auf gleiche Weise, wie das Licht nicht zusammengesetzt ist von Strahlen, sondern die unendliche und untheilbare Position von Strahlen ist.

86. Hinwiederum mag in der Einheit der unendlichen Position, damit Gott sich selbst bekräftigt, nichts begriffen oder affirmirt seyn, das nicht ihr gleich und, wenn gleich in ihr, die Position seiner selbst wäre.

87. Jede Position, als nur begriffen in Gott, ist dadurch unterschieden von Gott, daß dieser nothwendiger Weise ohne alle Relation ist, da er nichts außer (praeter) sich hat, mit dem er verglichen werden könnte, die Position aber im Verhältniß seyn kann, da sie anderes außer sich hat.

88. Aber jede Position ist als eine selbst unendliche in Gott, d. h. sie ist nicht vermöge eines Allgemein-Begriffs, oder durch das, was sie mit andern gemein hätte, sondern sie folgt unmittelbar aus Gott, als ein eignes All, das wieder eine Unendlichkeit von Positionen (84) begreift, als ob nichts außer ihr wäre, und diese göttliche Selbständigkeit jeder Position gilt nothwendig ins Unendliche.

89. Die Beziehung also, welche die Position auf andere Positionen hat (87), ist vor Gott und in Gott ewig als nichtig gesetzt, ist unerschaffen von Gott: wie die Schwere zwar den Körper schafft, seiner Realität nach, aber nicht den Schatten, den er auf andere wirft oder von andern empfängt (denn diesen kann sie nicht schaffen, weil er nichts ist), oder überhaupt diejenigen Eigenschaften, die er nur in Relation hat, und die für sie (für die Schwere) nichts sind.

90. Gleich ewig und ewig eins in Gott ist die untheilbare

Digitized by Google

Einheit (85) der Unendlichkeit von Positionen, die in ihm begriffen sind, und das unendliche für-sich-selbst-Seyn dieser Positionen (88), welches wir auch schlechthin die Unendlichkeit nennen wollen. Beides schließt sich wechselseitig ein. Denn das Unendliche ist unendlich und für sich selbst, nur inwiefern es in Gott als absoluter Einheit begriffen ist; abgesehen von dieser Einheit fiele es der bloßen Relation mit anderem anheim. Die Einheit aber ist wahre Einheit, wahre Affirmation ihrer selbst, nur insofern sie das ihr Gleiche bejahet, nämlich was Position von sich selbst und also auch für sich selbst ist.

91. Dasselbe, was von Gott wahr ist, daß er nämlich die Einheit und die Unendlichkeit der Positionen gleich ewig in sich trägt, läßt sich auch von dem All zeigen. Ein All vermag nicht zu seyn, was nur aus Theilen zusammenfließt, sondern, was an sich untheilbare Position ist, und, die Theile in sich begreifend, insofern der Idee nach ihnen vorangeht. Ein All vermag aber auch nicht zu seyn, was bloße Einheit ist, in der das Leben des Besondern unterdrückt ist, sondern nur das, darin mit der Einheit auch die unendliche Freiheit des besondern Lebens besteht.

92. Gott und All sind daher völlig gleiche Ideen, und Gott ist unmittelbar kraft seiner Idee die unendliche Position von sich selbst (von ihm Gleichen) zu seyn, absolutes All.

93. Hinwiederum ist das All nichts anderes denn die Affirmation, damit Gott sich selbst bejahet, in ihrer Einheit und aktuellen Unendlichkeit, und da Gott nicht ein von dieser Selbstbejahung verschiedenes Wesen, sondern eben durch sein Wesen die unendliche Bejahung seiner selbst ist, so ist das All nicht ein von Gott Verschiedenes, sondern selbst Gott.

94. So wenig Gott außer der unendlichen Position seiner selbst noch ein besonderes, von dieser verschiedenes Seyn hat, so wenig ist im All noch eine von den in ihm begriffenen Positionen verschiedene Existenz; sondern diese selbst sind das allein Reale im All.

95. Das All ist daher lautere Realität, unendliche Position von Positionen, die selbst wieder unendlich sind, ohne alle Negation.

Digitized by Google

96. Das Gottgleiche All ist nicht allein das ausgesprochene Wort Gottes, sondern selbst das sprechende, nicht das erschaffene, sondern das selbst schaffende und sich selbst offenbarende auf unendliche Weise.

97. Besonderes kann nichts in Gott seyn als das Gottgleiche (83), also (59) das Wesen, sofern es unmittelbar auch das Seyn und demnach die Position von sich selbst ist.

98. Das in Gott aufgelöste Wesen der Dinge, d. h. das Wesen des Besonderen, sofern es unmittelbar auch Seyn und demnach unendliche Position von sich selbst ist, haben die Alten Idea genannt.

99. Die Idea ist daher auf keine Weise zu denken als Allgemeinbegriff oder als Gattungswesen; denn jener ist der Begriff im Gegensatz mit dem Seyn, die Idee aber der Begriff als die unendliche Bejahung von Seyn; auch ist sie nicht außer dem Besondern, sondern selbst das Besondere, inwiefern es als eine ewige Wahrheit in Gott ist.

100. Die Idea kann daher auch beschrieben werden als die Vollkommenheit der Dinge; und die Dinge nach den Ideen betrachten, heißt die Dinge ihrer Position nach betrachten, wie sie in Gott an sich selbst sind, ohne Relation aufeinander.

101. Es sind keine Dinge, die da ausgingen von der göttlichen Selbstbejahung und nun wahrhaft als Dinge für sich wären und lebten, sondern die Dinge wahrhaft, d. h. in ihrem Wesen betrachtet, sind selbst nur Ausstrahlungen, oder in Leibnizens Bild zu reden, Fulgurationen der unendlichen Bejahung, die, wie sie nur in ihr und mit ihr seyn können, ebenso auch in sich selbst sind.

102. Denn gleichwie der Blitz ausgehet von der finstern Nacht und hervorbricht durch eigne Kraft, also auch die unendliche Selbstbejahung von Gott. Gott ist die gleich ewige Nacht und der gleich ewige Tag der Dinge, die ewige Einheit und die ewige Schöpfung ohne Handlung oder Bewegung, sondern als ein stetes ruhiges Wetterleuchten aus unendlicher Fülle.

103. Die Besonderheit jeder Position kann auf gedoppelte Weise betrachtet werden. Einmal, sofern sie nur das Begriffensein im All ausdrückt, welches als eine Verneinung erscheinen kann, nur inwiefern

Digitized by Google

nicht zugleich auf den Grund und das Wesen dieses Begriffenseyns reflektirt wird, welches die Gottgleichheit selbst ist (97); denn ist das Besondere nur wirklich aufgenommen in die unendliche Bejahung, so ist es auch ewig und als ein selbst Unendliches (88) aufgenommen, und in dieser Beziehung ist die Besonderheit keine Negation, sondern die Trefflichkeit der Idea, wodurch sie Unendlichkeit für sich, eine eigne Welt (Monas) ist. In diesem Sinn ist der Grad der Perfektion jedes Wesens gleich dem Grad seiner Besonderheit.

104. Das erste Verhältniß, des bloßen Begriffenseyns im verneinenden Sinne, bestimmt der besondern Position ihre Beziehung zu andern Positionen; nach dem andern aber hat sie bloß das unmittelbare Verhältniß zu Gott, und dieses ist ihr ewiges Leben.

105. Gleichwie aber in Gott selbst Unendliches stets aus Unendlichem hervorquillt: also ist auch jede in Gott begriffene Position selbst wieder ein All von Positionen (84), die einerseits ebenso nur in ihr und nach ihr seyn können (der Idee nach), wie die besondern Affirmationen nur in der Allaffirmation seyn können, andererseits aber ebenso für sich unendlich sind wie diese.

106. Auch die besondere Position, als wieder in sich begreifend eine Unendlichkeit von Positionen, ist das Centrum oder die absolute Einheit derselben.

107. Das bloße Seyn der Positionen in Bezug aufeinander, welches nicht durch Gott bejahet und keine positive Folge aus Gott ist (89), gebiert aber eben deßhalb, und wegen seiner Nichtigkeit vor Gott, auch ein bloß nichtiges Wesen und Seyn.

108. In Bezug auf Gott ist jede Position, es sey, daß sie selbst ein All von Positionen, oder in einem solchen begriffen sey (106), stets in eigenthümlicher Unendlichkeit, und ist nicht durch eine andere, sondern nur durch das Verhältniß zu dem gemeinsamen Centro. In der Beziehung auf andere aber (durch welche zugleich die Beziehung auf das Centrum für sie aufgehoben ist) bedarf die Position der andern, und hat ein abhängiges und bedürftiges Seyn.

109. Das Centrum oder die absolute Einheit ist das Bekräftigende

Digitized by Google

in jeder Position, das Affirmative in jedem Affirmirten. In der Beziehung der Positionen aufeinander aber, wodurch für sie zugleich die Beziehung auf das allgemeine, oder (was dasselbe ist) auf ihr besonderes Centrum (106) verloren geht, zerfallen sie nothwendig in sich selbst, indem sie von der jeder eingebornen Einheit sich ab- und der Einheit mit andern Positionen zuwenden, welche nur relativ, nicht wesentlich seyn kann.

110. Zwar kann durch die bloße Relation, da sie an sich nichtig ist, die Unendlichkeit und Einheit der Idea selbst nicht vernichtet werden, und ihr Wesen scheint durch in dem durch Relation Bestehenden, aber bloß als Gleichniß oder Abbild der wahren und urbildlichen Identität.

111. Das in der Relation Entstandene ist, inwiefern es bloß auf Relation beruht, auch ein bloßes Ens imaginarium, leeres Geschöpf ohne innere Einheit, ein Scheinbild (simulachrum), das ist und auch nicht ist, je nachdem es betrachtet wird.

112. Es ist, wie die Bilder sind, welche von zusammengelenkten oder auseinandergebrochenen Strahlen unter gewissen Verhältnissen hervorgebracht werden. Es ist nicht, weil es kein Unum per se, sondern ein bloßes Unum per accidens ist.

113. In Gott ist nur die Einheit als bestehend in jeder Position für sich, oder in der Unendlichkeit, und die Unendlichkeit als aufgelöst in der Einheit, keineswegs aber ist die zusammengeflossene Einheit, welche innerlich kraftlos und nur ein durch Relationen erzwungenes Band ist, wodurch die Positionen zusammengehalten werden.

114. Dieses Leben, welches die Dinge bloß in Relation haben, und inwiefern sie es nur durch diese haben, ist es, welches einen Anfang hat durch Entstehen und Geburt und ein Ende durch Auflösung oder Tod. Das Leben jedes Dinges in Gott ist eine ewige Wahrheit (99), das Zeitleben aber ist nur das Leben des Dinges, soweit es durch die bloßen Verhältnisse der Positionen untereinander möglich ist, d. h. es ist ein nichtiges Leben (89).

115. Jenes Bild, das nichts für sich und an sich ist (111), wird gleichwohl, in diesem Nichtsseyn für sich, Widerschein, sowohl der

Digitized by Google

Unendlichkeit (denn die Positionen sind in ihm nur verbunden, aber nicht eins) als der Einheit; und wie diese beiden in Gott und der Idea auf absolute Art eins sind, so in dem Ding endlicher Weise.

116. Die Idea ist der in dem Nichtsseyn des Dinges für sich durchleuchtende Blitz, der es sichtbar und erscheinen macht.

117. Die Positionen in ihrer unendlichen Freiheit widerstreben dem unwesentlichen und bloß durch Relationen aufgelegten Band, da sie im Centro ein göttliches und unendliches haben. Die Einheit aber, welche widerscheint in der zerfallenen Unendlichkeit, widerstrebt dem für-sich-Seyn der Positionen. Das Produkt wird also ein zwischen Einheit und Unendlichkeit schwankendes, aus widerstrebenden Elementen gemischtes seyn.

118. Bekannt ist, wie der menschliche Verstand von jeher die Erklärung dieser wundersamen Mischung gesucht hat, nach welcher die concreten Dinge zwar eine Aehnlichkeit mit dem an sich selbst Gleichen haben, und sich bestreben ihm ähnlich zu seyn, ohne doch je ganz dazu zu gelangen. Gott aber ist nicht im Kampfe mit einer widerspenstigen, der Einheit feindseligen Materie außer ihm, selbst nicht, wenn dieser Stoff als das bloße Nichts (μὴ ὄν) bestimmt würde; denn das ist ewig undenkbar und kann nicht seyn, weil es nichts ist. Gott aber als das Allselige ist außer allem Widerstreit, vorzüglich aber dem, aus welchem allein das endliche Leben hervorgeht.

119. Die adäquate Betrachtungsweise der Dinge ist nur, entweder jede Wesenheit derselben in ihrer Absolutheit, als Centrum für sich, und demnach die Einheit als bestehend in der Unendlichkeit, oder, die urbildliche Identität, die Unendlichkeit in der Einheit, zu schauen. Die verworrene und inadäquate Ansicht aber ist, die Wesenheiten in der Relation aufeinander, also in der Mischung oder dem Zusammenfluß zu betrachten.

120. Jede Bestimmung also, die auf Relation, es sey einer Wesenheit auf die andere oder eines Dinges auf das andere, beruht, sowie die Betrachtung dieser Bestimmung, ist nur möglich in dem Abfall oder in dem Absehen von Gott, der die Wesenheiten als eins und dennoch jede für sich als eine eigne Welt schaut.

Digitized by Google

121. Die äußere oder erſcheinende Natur enthält ein Gleichniß des Unterſchiedes von dem an-ſich-Seyn und dem bloß relativen Leben der Dinge. Die Schwere iſt jedem Atom der Materie gleich unmittelbar gegenwärtig als das eingeborene Centrum, keiner gravitirt gegen den andern, ſondern gegen die gemeinſame Einheit, welche die in allen gleiche iſt. Erſt indem die Weſenheiten der Materie anfangen gegeneinander zu gravitiren, rinnen ſie zu dem dunkeln Körper zuſammen, und werden als Dinge geboren, und der Verwandlung durcheinander fähig.

122. Deßgleichen iſt kein Lichtſtrahl dem andern im Wege, oder wirft einen Schatten auf ihn, auch borgt keiner von dem andern ſein Licht, ſondern jeder leuchtet in eigenthümlicher Klarheit; die Körper aber, die zuſammengefloſſenen Scheinbilder, werfen wechſelſeitig aufeinander ihren Schatten und ſchließen ſich aus.

123. Der Punkt, auf den es zwiſchen uns, die wir das ewige Seyn der Dinge in Gott behaupten, und zwiſchen denen, welchen die Realität der Endlichkeit unwiderſprechlich ſcheint, ankommt, iſt alſo keineswegs, daß wir ihnen die Herkunft derſelben aus Gott zu zeigen haben (da ſie durch Gott nicht bejaht iſt) (107), ſondern, daß ſie uns vorerſt das eigentliche Daſeyn einer ſolchen endlichen Welt beweiſen ſollen, als ſie annehmen.

124. Zuvörderſt ſagen ſie: alle Dinge ſind wandelbar und werden unaufhörlich verwandelt, ſie ſind theilbar und werden getheilt, ſie entſtehen und vergehen. Wie ſollten ſie alſo der göttlichen Natur würdig ſeyn, die ſich ſtets gleich, unwandelbar dieſelbe iſt! Aber die Dinge, welche entſtehen und vergehen, ſind auch nicht die wahren Dinge, und ſie ſelbſt ſagen, daß die Subſtanz unvergänglich iſt und nicht verwandelt werden kann, ſondern nur das Accidens, d. h. eben die zufällige Einheit der Dinge als bloßer Scheinbilder (112).

125. Durch Geburt, Zeitleben und Tod trägt nach göttlicher Ordnung jedes Weſen dasjenige ab, was es der bloßen Endlichkeit, dem bloßen Begriffenſeyn in Gott, ſchuldig iſt. Es exiſtirt in der Zeit nur mit ſo viel ſeiner ſelbſt, als an ihm Relation iſt, und auch nur

Digitized by Google

dieſes, was in Gott ewig vernichtet iſt (89), wird an ihm durch die Zeit vernichtet.

126. Keine Poſition kann als ſolche eine Veränderung oder Verwandlung erfahren, noch eben deßhalb untergehen. Sie iſt nothwendig unwandelbar und unvergänglich. Es iſt alſo im All kein Tod; nur dem relativen Seyn nach löſen ſich die Dinge auf, nicht der Poſition (denn dieſe iſt nothwendig einfach, auch indem ſie wie die Poſition jedes Menſchen die ganze Unendlichkeit begreift (106), auch nicht der urbildlichen Einheit nach, derjenigen, die ſie in Gott haben, ſondern einzig der abgeleiteten Einheit, welche ein bloßes, in der zerfallenen Unendlichkeit durch den Schein der Idea zuſammengezogenes Bild und daher nothwendig vergänglich iſt.

127. Jede Qualität der Natur iſt eine unvertilgliche, ewige und nothwendige Poſition Gottes. Laſſet zwei Qualitäten d und e durch die Relation, die ſie auf ſich haben, zuſammenfließen, und ihr habt ein gemeinſchaftliches Produkt d e; in Gott aber iſt nicht dieſes, ſondern die abſolute Einheit und die von ihr unzertrennliche Abſolutheit jeder für ſich (d und e); nur in dem Scheinbild iſt die Miſchung. Deßgleichen laßt dieſe Qualitäten ſich trennen, ſo iſt zwar das zuſammengefloſſene (d e) verwandelt, jede der beiden Poſitionen aber und ihre urſprüngliche Einheit iſt unverwandelt.

128. Jedes Ding iſt in jeder Vollkommenheit, jeder beſondern Trefflichkeit, auch der ſeiner eigenſten Individualität, ewig: ewig nicht nur der Einheit nach, die begriffen iſt in der göttlichen Einheit, ſondern auch der Unendlichkeit nach, aus welcher im relativen Leben der Leib formirt wird. Nur die Miſchung, das zwiſchen Einheit und Auflöſung ungewiß ſchwebende Scheinprodukt iſt nicht ewig, weil ſein Daſeyn jederzeit nur auf dem Verhältniß der Weſenheiten zueinander und ſo zuletzt auf den ſämmtlichen Relationen im All beruht.

129. Wie herrlich iſt der Menſch, wie viele Vollkommenheiten laufen in ihm, wie in einem Brennpunkt, zuſammen, ſo daß er alles Poſitive, das ſonſt geſondert exiſtirt, in ſich allein zu vereinigen ſcheint. Aber er als das Ganze, und wie er in Relationen erſcheint, iſt nur,

Digitized by Google

wie das Sonnenbild ist, wenn jene die dunkle Wolke im heitern Himmel wie aus Nichts schafft, und die durchsichtige Luft zu Wasser zusammenlaufen macht, um sich selbst in ihr wiederzustrahlen. Sein Daseyn ist gesetzt und dauert, nur solange die Verhältnisse der Positionen sich so gefügt haben, daß die Idea in ihnen widerleuchtet. Aber jene streben unaufhörlich nach der anfänglichen Freiheit; der Mensch vergeht, sobald jene Bedingungen vergehen, ohne daß deßhalb etwas im All verschwände, wie der Regenbogen verschwindet, obgleich alle Elemente seiner Erscheinung bestehen, wenn nur ihre bestimmte, wechselseitige Relation geändert ist. Die sinnliche, unter Relationen ringende Natur hat gethan, was sie vermochte, ein hinfälliges Bild geschaffen von dem, was ewig lebt, und dieselbe nimmt es zurück auf die gleiche Art, wie sie es hervorrief.

130. Jedem Theil der Materie, auch in seinem relativen Leben, ist doch die Idea eingeschaffen; daher er bestrebt ist, die ihm zukommende Gestalt anzunehmen, und die bloßen Relationen nichts darzustellen vermögen, das nicht einer Idea gemäß wäre und kein absolutes Prius in der ewigen Einheit hätte.

131. Die Zeit ist die Erscheinung der Einheit im Gegensatz der Unendlichkeit, die insofern in bloßer Relation zerfallen ist. In dem Werden und Vergehen der Dinge schaut das All sein eignes heiliges und unendliches Leben an. Es schafft die Dinge, weil es die besondern Wesenheiten setzt, deren imaginäre Einheit das Seyn des Dings ausmacht; und es vernichtet sie, weil es jede derselben in ihrer Freiheit setzt, nicht in Relation aufeinander.

132. Betrachtet ihr die Dinge nicht an sich, d. h. betrachtet ihr nicht entweder die Einheit in der Unendlichkeit ihrer Wesenheiten, oder (119) ihre Unendlichkeit in der absoluten Einheit, erkennt ihr vielmehr nur die relative Einheit im Produkt, so vermögt ihr diesem, welches ein bloßes Phänomen ist, keine Realität zu geben als in Beziehung: nicht durch die wahre Wiederauflösung in seine Elemente und dadurch in das All (denn hiermit würde es selbst verschwinden), sondern durch ein Verhältniß zu anderem, welches gleichfalls nicht an sich selbst, sondern

Digitized by Google

nur Phänomen ist, also auch nur hervortritt in Bezug auf ein ihm Gleiches, u. s. f. ins Endlose.

133. Dergestalt verwandelt die Imagination die aktuelle Unendlichkeit des All in die empirische, dergleichen die der Zeit und auch die des Raumes ist.

134. Nie vermag die Ursach eines Dinges es der Substanz oder dem Wesen nach zu schaffen; sie bestimmt an ihm allein das Nichtwesentliche und das, wodurch es ihr selbst vielmehr ungleich als gleich ist. Die erscheinende Realität aber, da die bloßen Relationen auch nicht einmal diese zu geben vermögen, gibt die durchblickende Idea. Denn das in den Relationen Lebende und einzig Positive ist nur diese: das Ding ist selbst die Idea, aber die bloß unter Relationen geborene, oder inwiefern sie auch ein Leben in Bezug auf andere, nicht nur auf Gott hat.

135. Da das Gesetz der Ursache und Wirkung selbst nur Wahrheit hat in Bezug auf das, was an sich ohne Wesenheit ist, so wird es damit von der Vernunft selbst als nichtig gesetzt.

136. Wodurch die Harmonie im Ganzen und im Einzelnen bestehe, und durch welche göttliche Fürsehung alles geleitet werde, haben wir schon angedeutet. Denn da die Relationen nur seyn können, inwiefern das ist, wovon sie es sind, das Wesentliche, und sie, als gar nichts an sich, auch überall nichts zu schaffen vermöchten, so mögen sie überhaupt nur schaffen, was in den Ideen vorher bestimmt ist, und sind insofern die Werkzeuge der Ewigkeit.

137. Keine Zahl oder Zeit vermag die verschiedenen Geburten zu erreichen, die in der Unendlichkeit durch die Beziehungen der Positionen aufeinander möglich sind. Welchermaßen aber ein solches, das alle Bestimmung durch Zahl und Zeit unendlich übertrifft, in absoluter Position, als schlechthin gegenwärtige Unendlichkeit, seyn könne, dieses zu begreifen kann nur denjenigen schwer fallen, welche ganz der Imagination hingegeben sind.

138. Diese mögen sich vorerst an Wahrheiten der Geometrie üben, ob sie würdig werden die Vernunftunendlichkeit der Philosophie zu

Digitized by Google

ſchauen, z. B. an dem bekannten Fall, den Spinoza nennt, eines Raumes, der zwiſchen zwei Kreiſen von verſchiedenen Mittelpunkten eingeſchloſſen iſt, wo ſie gleichfalls eine durch Zahl abſolut unerreichbare Unendlichkeit von Veränderungen, die eine in demſelben bewegte Materie erleiden müßte, dennoch als eine beſchloſſene gegenwärtige vor Augen ſehen.

139. So iſt in Gott ewig, zeitlos, gegenwärtig, was im Lauf der Urſachen und Wirkungen auch dem relativen Leben nach hervortritt, deſſen Fülle aber keine Zeit, ſo wenig eine unendliche als eine endliche, erſchöpfen mag. Wie das, was entſteht, für Gott nicht entſteht, ſo iſt auch das, was in der Erſcheinung vernichtet wird, in Gott ſchon vernichtet, und alles in ewiger Vollendung.

140. Die Zeit ſelbſt, im größten wie im kleinſten Theil, iſt erfüllt von der Ewigkeit, die in ihr ſelbſt beſteht, wie Scheinbilder, die in der ſichtbaren Welt durch beſondere Verhältniſſe entſtehen, die ewige Ordnung der Natur nicht verändern oder auf ſie influiren können. Ohne dieſe ſtete Gegenwart der unendlichen Poſition als Allheit wäre das Verfließen auch nur eines Theiles der Zeit undenkbar, d. h. die Zeit ſelbſt wäre undenkbar.

141. Der Anfang iſt in dem All mit dem Ende zugleich, d. h. es iſt überhaupt weder Anfang noch Ende. In Anſehung des All iſt die endloſe Dauer nicht vom Augenblick verſchieden; es wäre gleich unendlich in dieſem, wie in jener, d. h. es iſt überhaupt nicht in der Zeit.

142. Keine Poſition als ſolche kann ausgedehnt ſeyn oder Theile haben. Auch dieß ſind Beſtimmungen desjenigen, deſſen Daſeyn überhaupt nur auf Relation beruht. Die Weſenheiten ſind in dem Ding nicht Eins wie im Urbilde, ſondern verbunden durch die Relation aufeinander, durch das alſo, was ſie unter ſich gemein haben. Aber eben auch nur in Bezug auf einen Allgemeinbegriff, der die Einheit aufhebt, welche die Weſenheiten in Gott haben, nämlich die mit der Freiheit beſtehende, findet Theilung und Theilbarkeit ſtatt.

143. Jedes erſcheinende Ding iſt das verworrene Phänomen einer

Digitized by Google

Unendlichkeit von Poſitionen, ſofern ſie in bloßer Relation ſind, und in welcher eben daher die Einheit zwar widerſcheint, aber nur vorübergehend und zeitlich. Die Einheit an ſich aber iſt das Bekräftigende der Unendlichkeit. Dieſe ohne jene (und ſie iſt ohne jene, ſoweit ſie in Relation zerfällt) gibt daher die Erſcheinung der Kraftloſigkeit, der reinen Durchdringlichkeit, mit Einem Wort, des Raumes.

144. Der Raum iſt das Zeichen des ſteten Strebens der Dinge zur Auflöſung und ihrer Elemente zur wechſelſeitigen Unabhängigkeit.

145. Alle Größebeſtimmung überhaupt beruht allein auf dem Gegenſatz der Unendlichkeit und der Einheit. Dieß erhellt daraus, daß, wenn der Begriff der Größe angewendet wird auf das, was nur als Einheit Unendlichkeit und als Unendlichkeit Einheit iſt, das ἓν jederzeit über dem πᾶν, das πᾶν über dem ἓν verloren geht. Die Imagination will das ſinnliche Univerſum als Unendlichkeit, und es iſt endlos ausgedehnt, aber die Einheit fehlt; ſie will es als Einheit, hier iſt es endlich ausgedehnt, und die Unendlichkeit iſt verloren.

146. In der wahren Unendlichkeit iſt aber das Größte nicht vom Kleinſten verſchieden, d. h. es iſt überhaupt keine Größe, welche jederzeit nur eine relative, d. h. nichtige Beſtimmung iſt.

147. Auch Vielheit iſt nur Begriff eines Dinges in Relation mit ſich ſelbſt, oder mehrerer Dinge in Relation miteinander, d. h. ſie iſt nicht ohne Allgemeinbegriff, alſo ohne Aufhebung der wahren Einheit der Dinge, derjenigen, die ſie in dem Urbild haben.

148. Die erſcheinenden wirklichen Dinge mögen auch nicht als Modificationen oder Affektionen, es ſey der unendlichen Subſtanz oder ihrer Attribute (der Einheit und Unendlichkeit), beſchrieben werden.

149. Nicht der unendlichen Subſtanz. Denn als Dinge und ihrer Differenz von der Subſtanz nach ſind ſie bloß imaginäre Weſen, an denen nichts erkennbar bleibt, nach Hinwegnahme der Idee, als die Relation. Durch ein bloßes Ens rationis aber kann die unendliche Macht zu ſeyn ſo wenig begrenzt oder afficirt werden, als das Weſen durch den Schein, das Seyn durch das bloße Nichtſeyn mag begrenzt werden.

150. Die Einheit wird nicht begrenzt in dem Ding, denn ſie

Digitized by Google

ſcheint wider in der Unendlichkeit, aber durch ihr ewiges Seyn; ſie wird nicht, ſondern tritt nur hervor, indem die Relationen werden; aber indem ſie ſich ſelbſt ſchaut in der Unendlichkeit, ſetzt ſie das Ding nicht, eben weil ſie ſich ſelbſt ſetzt, wie dem Auge, ſieht es ſich ſelbſt im Reflex, eben darum das Reflektirende verſchwindet, oder, noch beſtimmter, wie das Licht in der Brechung eben darum nur ſich ſelbſt ſetzt, weil es das (durchſichtige) Medium nicht ſetzt.

151. Ebenſowenig wird die Unendlichkeit modificirt. Denn auch in der relativen Verbindung der Poſitionen ſelbſt bleibt doch jene, als der ewige Grund der Realität jeder für ſich, beſtehen, und erhält die Dinge nur durch das ewig gleiche Setzen der Einheit in jeder Poſition und demnach jeder Poſition als einer ſelbſtändigen.

152. Das Phänomen der Dinge läßt ſich beſchreiben als beruhend auf einem Doppelbild. Das reine Compoſitum, oder die Relation für ſich, wäre als ein bloßes Ens imaginationis ohne alle Realität, und könnte nicht geſehen werden ohne das Poſitive, das in ihm widerleuchtet. Mit dem Poſitiven der durchleuchtenden Idea verbunden erzeugt es aber ein Doppelbild; wir ſehen die Poſition mit dem, was an ſich nichts iſt, dem bloßen Compoſitum, zugleich; alſo eine Miſchung von Realität und Nichtrealität, ein wahres Scheinbild, das ſo wenig Weſentlichkeit hat als das Spectrum solare, deſſen Daſeyn auf einem ganz ähnlichen Verhältniß beruht.

153. In der Refraktion, deren ſymboliſche Bedeutung die hohe Stelle bezeichnet, die ſie unter den verſchiedenen Phänomenen der Natur einnimmt, wird keineswegs das Licht gefärbt (auf welche Weiſe man dieß denke), auch nicht ſein Gegenſatz; ſondern eben nur das Bild iſt das gefärbte, welches entſteht, indem das, was allein an ſich ſichtbar iſt (das Licht), und das, was für ſich ſchlechthin unſichtbar iſt (das Nicht-Licht oder Dunkel), als Eins geſehen wird. So iſt in den Dingen keineswegs die Einheit oder die Unendlichkeit Gottes modificirt, ſondern nur das Ding ſelbſt iſt modificirt, oder es iſt ein auf bloßer Affektion, bloßem Verhältniß Beruhendes, d. h. nicht an ſich, nur Phänomen.

154. Daſſelbe, was von den Dingen, gilt auch von der erkennenden

Digitized by Google

Natur, inwiefern sie nur die verworrene Unendlichkeit schaut (32), die der Verstand sodann in Endlichkeiten verwandelt. Denn die Seele ist desselben Wesens wie der Leib, nämlich auch sie ist eine Position, die eine Unendlichkeit von Positionen begreift. Also auch die Seele, nicht in ihrem Centro gefaßt, sondern creatürlich, oder in der Natura naturata, ist zwar immer noch eine Unendlichkeit von Positionen, aber verworrene, in Relation zerfallende, so daß sie dem bloß relativen Seyn nach nicht minder ein lediglich transitives Wesen oder Phänomen ist, als die Dinge oder der Leib, welchen sie erkennt.

155. Der Grund des Verstandes in der Seele ist, daß, da sie selbst nur Realität hat in Relation, nicht an sich, sie auch alles andere nur in Relation, d. h. von Gott getrennt, zu begreifen und in der Zeit zu haben versucht, welches die völlige Abwendung oder der gänzliche Abfall (defectio) von Gott ist.

156. Man könnte, sagt Leibniz, in jeder Seele die ganze Schönheit des Universum lesen, könnte man alle ihre Falten entwickeln und auseinanderlegen; da aber jede selbst deutliche Perception der Seele eine Unendlichkeit von verworrenen Perceptionen in sich schließt, die das ganze Universum eingewickelt enthalten, so erkennt die Seele selbst die Dinge, von denen sie Perception hat, nur in dem Verhältniß, als sie dieselben in distinkte Ideen auflöst.

157. Jede Seele kennt das Unendliche, kennt alles, aber dunkel. Wenn du das Brausen eines Waldes im Sturme vernimmst, so hörst du das Geräusch jedes Blattes, aber vermischt mit dem Geräusch aller andern, ohne es zu unterscheiden. So ist das Rauschen und Wogen der Welt in unserer Seele.

158. Alles, was ist, ist durch die Bekräftigung des ewigen Wortes, und hat seine eigne Melodie in sich selbst und für sich; aber die Seele hört diese nur vermischt mit den andern, ohne Einheit; Gott aber vernimmt jede für sich, in ihrer besondern Weise; denn er ist die Quelle, wovon sie ausgehen; und er vernimmt alle in vollkommener Zusammenstimmung und Einklang, wovon unsere Musik in der Erfindung der Harmonie eine schwache Nachahmung versucht hat.

Digitized by Google

159. Auf die Frage, die der am Abgrund der Unendlichkeit schwindelnde Verstand aufwirft: Warum ist nicht nichts, warum ist überhaupt etwas? ist nicht das Etwas, sondern nur das All oder Gott die vollgültige Antwort. Das All ist dasjenige, dem es schlechthin unmöglich ist nicht zu seyn, wie das Nichts, dem es schlechthin unmöglich ist zu seyn. Dem Nichts (das ewig unmöglich, ewig Nichts ist) ist daher nur das All schlechthin entgegengesetzt. Keinesweges aber das Ding, sondern dieses nur beziehungsweise und zum Theil, denn es ist ihm nicht schlechthin unmöglich nicht zu seyn, sondern nur sofern es mit andern Dingen und im Verhältniß zu ihnen ist. Es ist daher nur Realität mit Nichtrealität gemischt und ein bloßes Mittelwesen.

160. Das All daher ansehen als die vollständige Zusammensetzung aller besondern existirenden Dinge, ist nicht weniger ungereimt, als die lautere, die unendliche Realität zusammengesetzt denken wollen aus der vollständigen Mischung von Realität und von Nichtrealität.

161. Die Frucht dieser Betrachtung ist die Einsicht, daß das Endliche ewig nicht wahrhaft zu seyn vermag, daß nur Unendliches ist, absolute, ewige Position von sich selbst, welche Gott ist und als Gott All.

e) Von den Unterschieden der Qualität im Universum.

162. Der Unterschied einer göttlichen Identität von einer bloß endlichen ist, daß in jener nicht Entgegengesetzte verbunden werden, die der Verbindung bedürfen, sondern solche, deren jedes für sich seyn könnte, und doch nicht ist ohne das andere.

163. Dieß ist das Geheimniß der ewigen Liebe, daß, was für sich absolut seyn möchte, dennoch es für keinen Raub achtet, es für sich zu seyn, sondern es nur in und mit den andern ist. Wäre nicht jedes ein Ganzes, sondern nur Theil des Ganzen, so wäre nicht Liebe: darum aber ist Liebe, weil jedes ein Ganzes ist, und dennoch nicht ist, und nicht seyn kann ohne das andere.

164. Gott ist als Einheit, als Unendlichkeit und als absolute

Digitized by Google

Identität beider nur ein und dasselbe untheilbare Wesen, als jedes ganz, und doch keines davon allein oder ohne das andere.

165. Ist die Unendlichkeit und ist die Einheit jede gleich absolut und für sich das Ganze, so kann auch die Identität beider nur das in beiden Gleiche, also nicht mehr seyn als jedes von ihnen insbesondere ist, wie die 1 als Produkt von sich selbst wieder nur 1 seyn kann.

166. Jene Art der Identität, die nur Verbindung ist, und die wir, zum Unterschiede der göttlichen (162), als bloße Indifferenz bezeichnen wollen, kann daher nicht in Gott, sondern nur in den abgeleiteten Dingen seyn.

167. Denn, wie Unendlichkeit und Einheit in absoluter Identität jede auch für sich absolut ist und nur Absolutes erzeugt: so gebiert dagegen ihr Einssein in bloßer Relation nothwendig ein endliches und auf Affektion beruhendes Seyn.

168. Die Unendlichkeit, in Relation auf die Einheit, d. h. nicht an sich selbst, betrachtet, kann als das Affirmirte derselben erscheinen, so wie die Einheit in gleicher Betrachtung als das Affirmative von jener. Aber das durch die Position Gottes Affirmirte ist (86) selbst ein Gottgleiches, also nicht ein bloß Affirmirtes, sondern Affirmation von sich selbst.

169. Zuvörderst ist also im All kein Unterschied eines an sich Objektiven und eines an sich Subjektiven, sondern was du als ein Objektives bestimmst, ist nur das unendliche für-sich-Seyn der in Gott begriffenen Positionen, oder: es ist die Einheit in der Unendlichkeit; deßgleichen, was du als das Subjektive bestimmst, ist nicht bloß Einheit im Gegensatz der Unendlichkeit, sondern Unendlichkeit als aufgelöst in der Einheit.

170. Die Einheit in der Unendlichkeit, oder die Einheit, inwiefern sie Centrum ist in jeder Position für sich, ist der Grund der Natur als der ewigen Geburt aller Dinge; die zeitliche Natur aber, oder die Natur der Erscheinung nach, ist nicht die reine Einheit in der Unendlichkeit, sondern die Einheit, inwiefern sie, zwar der Unendlichkeit eingeboren, nur durch Relationen hindurchleuchtet.

Digitized by Google

171. Die Einheit nämlich zeugt von Ewigkeit und auf ewige Weise in der Unendlichkeit Ebenbilder von sich selbst, die, gleich ihr, unendliche Positionen von Positionen sind; von dieser ewigen Einbildung der Einheit in die Unendlichkeit aber reißt sich die sichtbare Natur, als die bloß unter Relationen bestehende Erscheinung derselben, los.

172. Ist daher irgend ein Unterschied der Dinge in der Natur, so können sich diese, als ebenso viele Abdrücke des All, voneinander nur durch die verschiedenen Verhältnisse der Einheit und der Unendlichkeit unterscheiden, keineswegs aber durch wirklichen Gegensatz.

173. Die Unendlichkeit an den Dingen, in der Relation auf die Einheit, ist der Leib der Dinge, dessen wahres Seyn oder (170) ewige Geburt auf der Realität der besonderen Wesenheiten beruht, die in ihm zusammenfließen, und deren jede für sich unvertilglich und ewig ist (127).

174. Die Einheit dagegen, in Relation auf die Unendlichkeit, ist an den Dingen die Seele, welche also zwar an sich betrachtet gleich dem Centro, relativ aber auf das Ding, das verworrene Gegenbild ihrer Einheit, nur ein Geschöpf des Centri ist.

175. Aller Gegensatz von Seele und Leib beruht auf dem bloßen durch Relation erzeugten Schein: beide sind, in allen Dingen, nothwendig ein und dasselbe Wesen; denn es ist ein und dasselbe Wesen im All (Gott), welches Einheit und welches Unendlichkeit ist: Eins das Objektive und Eins das Subjektive (169), Eins der Mittelpunkt und Eins der Umkreis.

176. Nur durch das nothwendige Einseyn von Leib und Seele ist jedes Ding ein Ganzes in Bezug auf sich selbst, und auf abgeleitete Weise, wie das All auf ursprüngliche Weise, dadurch, daß es die Einheit und die Unendlichkeit gleicher Weise in sich fasset.

177. Die Dinge sind ebenso unendlich-real als sie unendlich-ideal sind. Denn das Reale oder der Leib an ihnen ist die Einheit in der Unendlichkeit (173); das Ideale aber oder die Seele ist die Unendlichkeit in der Einheit, oder es ist die Position jener Unendlichkeit.

178. Die lautere Einheit in der Unendlichkeit ist in der Natur als

Digitized by Google

Schwere. Denn die Schwere iſt dasjenige, kraft deſſen jede Poſition im All ein Centrum für ſich iſt.

179. Die Unendlichkeit in der Einheit dagegen ſcheint wider in der Natur durch das Licht, obgleich das, was insgemein ſo genannt wird, nur die an der einzelnen Stelle durchbrechende Erſcheinung der Einheit iſt, und dieſe ebenſo lebt im Klang und in andern Erſcheinungen.

180. Durch die Schwere offenbart ſich Gott als das, was ganz Mittelpunkt iſt auch in jedem Punkte des Umkreiſes. Durch das Licht aber als das, was ganz Umkreis iſt auch im Mittelpunkt.

181. Die Schwere ſieht das Herz der Dinge an, nicht aber ihre Beſonderheit, denn ſie ſetzt jede Weſenheit jedes Dings unmittelbar, diſtinkter Weiſe und als Centrum für ſich (178), unangeſehen des Confluxus.

182. Inwiefern die Schwere das Zuſammengefloſſene nicht erkennt, ſondern nur das Relationsloſe, die lautere Unendlichkeit in jedem Ding, inſofern kann ſie als das Allgemeine der Dinge, als dasjenige bezeichnet werden, vermöge deſſen kein beſonderes Ding als ſolches wäre.

183. Da aber die Relation der Weſenheiten aufeinander als ein bloßes Ens rationis für ſich nichts zu ſchaffen vermöchte, ſo muß die Poſition der in dem Ding zerfallenen Unendlichkeit, d. h. die Einheit oder das gleich ewig geborene Licht durchleuchten, damit die Dinge erſcheinen. Das Licht iſt inſofern das Schaffende des Dings als ſolchen, oder dem eignen Leben nach.

184. Da das Ding, als Ganzes, nur ſeyn kann, inwiefern die Schwere jede der beſondern Weſenheiten ſetzt, deren abgeleitete Einheit es ſelbſt iſt, ſo verhält es ſich zu der Schwere als ſeinem Grunde, zu dem Licht aber, welches den Exponenten hergibt, oder den Begriff des gemeinſamen Lebens der Poſitionen in ihm, als zur Urſache ſeiner Wirklichkeit.

185. Nach dem Grundſatze aber, daß ſich die Dinge voneinander durch die bloßen Verhältniſſe der Einheit und der Unendlichkeit unterſcheiden, ſind nur folgende Verſchiedenheiten denkbar. Entweder, daß ſie — (nicht in Bezug auf ſich ſelbſt, denn dieß (177) iſt undenkbar,

Digitized by Google

ſondern verglichen mit andern) — mehr der Unendlichkeit angehören, oder, daß die Einheit in ihnen vorherrſche, oder, daß beide, Unendlichkeit und Einheit, in Gleichgewicht beſtehen.

186. Die Unendlichkeit herrſcht vor, und die Einheit iſt in ihr verſunken, inwiefern das beſondere Leben der Dinge als abhängig erſcheint von dem Leben in der Unendlichkeit, dem für-ſich-Seyn der Poſitionen. Dieſes iſt das Leben der Dinge in der Schwere, welche jedes derſelben auf die einfache Wurzel alles Daſeyns, die Poſitionen in ihrer Geſchiedenheit, reducirt; oder das Leben im Raum, welcher das Zeichen der wechſelſeitigen Unabhängigkeit der Poſitionen iſt (144).

187. Dagegen iſt die Zeit (131) die Einbildung der Identität in die Differenz, wodurch alſo die wechſelſeitige Unabhängigkeit der Poſitionen verloren geht. Das Vorherrſchen der Einheit drückt ſich alſo durch das Leben der Dinge in der Zeit aus, womit zugleich das Beſtehen und das unabhängige Seyn im Raume (die Unendlichkeit) negirt iſt.

188. Das vollkommene Gleichgewicht wird da ſeyn, wo die Einheit beſteht, ohne daß das für-ſich-Seyn der Poſitionen aufgehoben iſt, und die Unendlichkeit beſteht, ohne daß die Einheit negirt iſt.

189. Es iſt die Sache der ins Beſondere eingehenden Betrachtung, zu beweiſen, daß dieſe drei Stufen der Dinge wirklich ausgedrückt ſind in der Natur: die erſte durch die Materie, ſofern die Beſonderheit (das Werk der Einheit an ihr) ganz der Unendlichkeit untergeordnet iſt; die zweite durch die Bewegung, ſofern ſie aus der Beſonderheit der Dinge, aber — (da dieſe erſt durch die Relationen der Weſenheiten aufeinander der Geburt, der Verwandlung und dem Untergang unterworfen werden) — mit Verluſt ihres voneinander unabhängigen Lebens im Raume entſpringt (den dynamiſchen Proceß); die dritte durch den Organismus, in welchem mit dem Leben in der Zeit zugleich das Leben im Raume und das Seyn jeder Poſition für ſich unabhängig beſteht.

190. Auf der erſten Stufe beſteht zwar die aktuelle Unendlichkeit der Materie (177), aber ſie beſteht nur für die Schwere, nicht aber zugleich für die Einheit, d. h. ſie beſteht unerkennbar. Auf der zweiten Stufe iſt zwar die Einheit, als das Affirmative der in dem Ding

Digitized by Google

begriffenen Unendlichkeit, gesetzt, dagegen ist die Unendlichkeit in ihrem für-sich-Seyn negirt. Auf der dritten Stufe aber besteht (obgleich immer auf endliche Weise) mit der Einheit zugleich und erkennbar die wahre aktuelle Unendlichkeit, die unendliche Theilbarkeit nicht nur, sondern wirkliche Getheiltheit der Materie, und umgekehrt.

191. Diese Stufenfolge können wir nun auch, in der bloß relativen Betrachtungsweise, als eine Folge von Potenzen ansehen. Denn die Unendlichkeit ist die unendliche Position oder Affirmation Gottes schlechthin betrachtet $= A^1$, die Einheit ist (168) die Affirmation dieser Affirmation $= A^2$, die Indifferenz beider endlich ist die Position jener beiden Positionen, wodurch sie selbst wieder als Eins gesetzt werden $= A^3$.

192. Da aber in allen Dingen Einheit, Unendlichkeit und eben deßhalb auch (166) die Indifferenz beider nothwendig sind (172), so sind auch alle Dinge, unangesehen ihrer Verschiedenheit in Bezug aufeinander, aus dem dreieinigen Wesen gebildet, dessen Typus sich im Größten wie im Kleinsten abdrückt. So ist in jedem Atom der Materie die Unendlichkeit von Positionen, die sich in Relation als reines Zerfallen, reine Durchdringlichkeit darstellt; aber in demselben ist auch die Einheit, welche die Unendlichkeit setzt in Bezug auf sich selbst, als eine Welt, in der sie sich anschaut; und eben daher ist in ihr auch die sinnliche Indifferenz der Einheit und der Unendlichkeit, welche das Abbild der wahren Substanz ist.

193. Diese Potenzen begründen keine Verschiedenheit weder in Gott noch unter den Dingen noch in dem Ding selbst, denn wie in der Vernunft mit dem Wissen selbst $= A^1$ unmittelbar auch das Wissen dieses Wissens $= A^2$, und ferner das Wissen der Einheit beider $= A^3$, gesetzt ist, und doch nur Ein wirkliches und untheilbares Wissen ist, so ist in Gott die unendliche Position, die Position dieser Position und die Position des Einsseyns beider nur eine und dieselbe unendliche Position.

194. Deßgleichen ist nicht allein im Ganzen der Dinge, sondern in jedem Ding die Einheit, die Unendlichkeit und die Indifferenz beider nur eine und dieselbe unzertrennliche Realität.

Digitized by Google

195. Nach der Vorstellung von Potenzen läßt sich die Abstufung der Dinge so darstellen. Die Dinge, inwiefern sie nur aus der Affirmation der ersten Potenz = A^1 folgen, sind, aber es ist nicht in ihnen selbst zugleich die Affirmation dieses Seyns, die Einheit ist nur in der Unendlichkeit und diese herrscht vor — Punkt des höchsten Uebergewichts der Bewußtlosigkeit oder der Objektivität für die Erscheinung. In dem Verhältniß als mit der Existenz in der Unendlichkeit = A^1 auch die Position dieser Existenz = A^2 an den Dingen selbst ausgedrückt ist, erscheinen sie individuell beseelt, und das innere oder subjektive Leben herrscht über das äußere oder das leibliche. Dadurch endlich, daß außer der Existenz = A^1 und der Position dieser Existenz = A^2 auch die Position des Einsseyns beider = A^3 hervortritt, gelangt nicht nur jedes einzelne Ding, in seiner Art, sondern die Stufenfolge der Dinge selbst, zur Vollendung, nämlich zur Darstellung eines wahren Ebenbildes des All.

196. Aller Unterschied der Dinge der Art des Seyns nach läßt sich auf diesen Unterschied der Potenz zurückführen. Aber eben dieser Unterschied selbst wird nur gemacht in Relation eines Dings auf andere besondere Dinge, oder auf das Ganze der Dinge, nicht aber in Bezug auf das Ding selbst, welches, es sey nun, der Vergleichung nach, das Geringste oder Größte, jederzeit (192) gebildet ist aus demselben Wesen wie das Ganze und ihm gleich ist der Qualität nach.

197. In jedem organischen Wesen, ja in jedem, auch dem kleinsten Theil desselben, erkennst du die aktuelle Unendlichkeit und die Einheit jede für sich und dennoch als Eins. Aber jeder Atom der Materie ist eine ebenso unendliche Welt als das ganze Universum; im kleinsten Theil tönt das ewige Wort der göttlichen Bejahung wieder. Die Weise aber, wie er die Fülle des Ganzen in sich abbildet, gehört nicht mehr zum Wesen; sie ist bloß, inwiefern verglichen wird, und gehört zu dem Schatten, den die Dinge in der unendlichen Substanz aufeinander werfen.

198. Jeder Atom der Materie, sagt Leibniz, ist ähnlich einem

Digitized by Google

Garten voll Gewächse, oder einer Flüssigkeit, in der jeder Tropfen angefüllt ist von lebenden Wesen. Aber jeder Zweig eines jeden Gewächses in diesem Garten, und jeder Theil in jedem Tropfen dieser Flüssigkeit ist selbst wieder ein Garten, selbst wieder ein Meer von lebendigen Wesen.

199. Bezogen auf andere Dinge, oder auf das Ganze der Dinge ist in der Materie wohl ein Uebergewicht der Unendlichkeit (186), aber in Beziehung auf sich, oder an sich selbst betrachtet, ist in ihr vollkommenes Gleichgewicht; die Einheit ist in ihr selbst gleich der Unendlichkeit, das Subjektive dem Objektiven. Wenn also nur die Materie existirte, nichts außerdem, so würde sie nicht insbesondere als real erscheinen, sondern selbst als ein All von eingeborener Absolutheit. Die Forderung der Vernunft ist aber eben diese, jedes Ding an sich selbst zu betrachten, und als ob nichts außer ihm wäre.

200. Die Natur als Einheit in der Unendlichkeit ist für sich ein All und trägt in sich alle Potenzen der Dinge, ohne doch selbst eine davon insbesondere zu seyn. In ihr ist das absolute Prius einer jeden; in ihr ist die Einheit, die Unendlichkeit und die Identität beider, jede in gleicher Klarheit ungemischt und doch in ewiger Einheit, wie, um ein entferntes Beispiel zu geben, im unendlichen Raum Länge, Breite und Tiefe jedes für sich und doch zugleich in unzertrennlicher Einheit ist.

201. Nur sofern die Dinge als körperlich, d. h. als Affektionen der Einheit und der Unendlichkeit erscheinen, nur insofern erscheint auch das All der Dinge, die Natur selbst, als körperlich, an sich selbst aber ist sie affektionslose Substanz. Wir mögen freilich in den Weltkörper empirisch so tief eindringen, als wir wollen, so finden wir Erden, Metalle und andere ähnliche Dinge, aber diese, als solche, sind keineswegs das ewig bestehende Wesen, die Substanz, welche als das Apriori aller körperlichen Dinge nothwendig selbst nicht körperlich ist.

202. Kraft derselben Betrachtungsweise, durch welche die unendliche Natur körperlich (als Weltkörper) erscheint, geschieht es, daß wir der in Relation betrachteten (von der Unendlichkeit abstrahirten) Idea

Digitized by Google

ein anderes entgegensetzen, das wieder nur ein Relatives (Centralkörper) ist, nicht die absolute Einheit, u. s. f. ins Endlose. Es ist also bloße Folge der verworrenen Betrachtungsart, wodurch sich das Weltall für uns in ein System von Körpern verwandelt, wahrhaft aber ist es der unendliche und unsterbliche Gott, der in dem Weltsystem lebt, und der nicht Körper, nicht Materie ist, sondern allgemeine affektionslose Substanz.

203. Dieser Gott, in dem das Wesen aller Dinge ist, der aber selbst in ungetrübter Einheit besteht, setzt aber außer und über den besondern Dingen noch das potenzlose Bild seiner potenzlosen Identität.

204. Wo nämlich alle Qualitäten der Natur zusammentreffen, die Peripherie (wie im Weltkörper) gleich wird dem Centro, und die Einheit mit der Unendlichkeit nicht nur zugleich, sondern in absoluter Gleichheit besteht: da verschwindet alle Potenz, und das Göttliche selbst tritt hervor und leuchtet durch in der qualitäts- und dimensionslosen Vernunft, welche das auf der Schöpfung ruhende Antlitz Gottes ist.

205. In der Vernunft geht alle Objektivität unter, aber eben daher auch alle Subjektivität; nur lautere Position, gleich unendlich in der Einheit wie in der Fülle des Seyns, lebt und erkennt sich selbst in ihr.

206. Schon in der ersten Idee ist enthalten die Idee eines Seyns, das auf unendliche Weise das Erkennen (61), und eines Erkennens, das auf unendliche Weise das Seyn einschließt. Diese Einheit geht durch alle Formen der Natur hindurch. Sie ist keine Einheit der Verbindung, sondern dasselbe, was in gewisser Beziehung ein Seyn ist, ist an sich selbst auch ein Schaffen oder Position; dasselbe also, welches real, ist auch ideal.

207. Die Schwere ist das Anschauen der Natur. Das, wodurch die Extension der Dinge im Raum bestimmt ist, ist, als Form des Seyns, auch Form der Perception, nämlich Selbstbewußtseyn; die Qualität der Dinge ist ein Empfinden der Natur in den Dingen.

208. Die erste Potenz der Dinge ist die der Reflexion der Natur, wodurch sie sich selbst als Einheit in der Unendlichkeit reflektirt; die

Digitized by Google

andere ist die der Subsumtion, in der sie das Affirmirte oder Unendliche der ersten wieder auflöst in die Einheit; die dritte Potenz ist die der Einbildungskraft der Natur, die in den Thieren noch träumt, im Stein schlief, und im Menschen erwacht. Das Weltsystem ist das Göttliche oder die Vernunft der Natur, das Potenzlose alles in sich Auflösende.

209. Wie nun keine Welt ist, die an sich real wäre, so nothwendig auch keine, die an sich ideal, da sie es nur im Gegensatz seyn könnte. Sondern alles ist dasselbe dem Wesen nach, nämlich unendliche Affirmation Gottes. Dasselbe, was du dort als Erde zerfallen, als Krystall anschießen, als Metall sprossen, oder als Pflanze und Thier sich ausbreiten siehst in lebende Glieder, dasselbe regt sich auch hier in eigenthümlicher Bildung, nur als Position auch erscheinend, da es dort unter dem Siegel des Seyns beschlossen schien.

210. Ist in der Natur, nicht an sich betrachtet, sondern nur in Beziehung, ein relatives Plus der Unendlichkeit oder der Existenz, so daß sie nur durch drei Potenzen zur Vollendung in einem besondern Wesen, nämlich zur Gleichheit der Existenz ($= A^1$) und der Position dieser Existenz ($= A^2$), also zu A^3 gelangt, so wird dagegen in der idealen Welt ein gleiches, aber auch nur relatives, Plus der Affirmation hervortreten.

211. Die Natur, welche mit dem höchsten Fleiß und Kunst sich bemüht Gewächse göttlicher Art zu schaffen, strebt durch alle Formen so viel möglich die wesentliche Einheit mit der zufälligen (109) eins zu machen. Allein die zufällige Einheit, obgleich in der Blüthe der Natur (204) an sich und dem Wesen nach der ganzen Unendlichkeit gleich und aus allen Qualitäten der Natur gebildet (205), ist doch der Zufälligkeit halber und jene Qualitäten nur unter dem eitlen Band von Relationen vereinigend, zur wesentlichen Einheit im Verhältniß des Dings oder der Endlichkeit. Die Seele dagegen dieser vollkommensten Organisation ist nicht nur im Centro begriffen, wie alle Einheiten der Dinge, so viel ihrer die Natur streben mag zu schaffen, sondern selbst das Centrum; nicht bloß die Idea, sondern die durchleuchtende Einheit aller Ideen.

Digitized by Google

212. Wie also die Natur nur dadurch ihre Vollendung erreicht, daß die Einheit ganz sich erkennt in der Unendlichkeit (A=A) und ihr gleich wird, so die ideale Welt nur dadurch, daß die Unendlichkeit, der Fesseln der zufälligen Einheit wieder entbunden, in gleicher Klarheit mit der Einheit bestehe: welches auf verschiedene Weise trachten zu vollbringen die Wissenschaft, die Religion und die Kunst, am meisten aber die göttliche, alles auflösende Philosophie und der in unendlicher Freiheit und Einheit zugleich lebende harmonische Staat.

213. Tiefer einzudringen in die Verhältnisse der idealen Welt ist jetzt nicht unsers Amtes[1], sondern nur klar zu beweisen (wie wir denn bewiesen haben), daß nur Ein Universum ist, ein durchaus sich selbst gleiches, eingebornes, gleicher Einheit und gleicher Unendlichkeit, auf welche als das in allem Gleiche, Unwandelbare und stets Bestehende zurückkommen alle Geburten, welche in dem Universum sind und aus ihm hervorgehen.

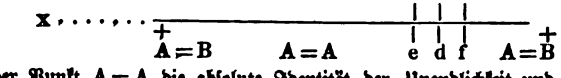
214. Haben wir also zuvor alle Unterschiede der Existenz als nichtig erkannt an sich selbst, so mögen wir jetzt auch alle Qualitätsunterschiede als aufgelöst schauen im Absoluten.[2]

[1] Zur Uebersicht wollen wir das Ganze in folgendem allgemeinen Schema darstellen, jedoch vor Mißbrauch warnen, die den Geist nicht haben es zu beleben.

Gott
Das All

relativ-reales All		relativ-ideales All
Schwere (A^1), Materie		Wahrheit, Wissenschaft
Licht (A^2), Bewegung		Güte, Religion
Leben (A^3), Organismus		Schönheit, Kunst
Das Weltsystem	Vernunft	die Geschichte
Der Mensch	Philosophie	der Staat.

[2] Die Nichtigkeit des Unterschiedes anschaulich zu machen, haben wir uns auch sonst der folgenden Darstellung bedient. In gegenwärtiger Linie



stellte der Punkt A=A die absolute Identität der Unendlichkeit und der Einheit dar: nach beiden Richtungen von diesem Punkt aus sey zwar dieselbe Identität, aber nach der einen mit einem relativ auf die ganze Linie stattfindenden Ueber-

Digitized by Google

215. Das Absolute selbst aber oder Gott ist das schlechthin Potenzlose, nicht die Potenz, auch nicht die höchste oder unendlichmal höhere

gewicht der Unendlichkeit $=(\overset{+}{A}=B)$, nach der andern mit einem gleichen Uebergewicht der Einheit $=(A=\overset{+}{B})$ gesetzt: so ergeben sich folgende Bemerkungen.

1) In jedem Punkt dieser Linie ist durchaus das Gleiche. Das Plus in $(A=\overset{+}{B})$ bezeichnet nicht ein Ueberwiegen des B relativ auf $(A=\overset{+}{B})$ selbst, sonst wäre keine Identität; relativ auf sich selbst oder in sich selbst ist dieser Punkt vielmehr vollkommene Gleichheit beider; nur relativ auf andere Punkte findet ein Uebergewicht der Unendlichkeit statt, welches aber vom ganzen $(A=\overset{+}{B})$ gilt. Dasselbe gilt von $(\overset{+}{A}=B)$. Daß nun aber auch dieses Plus oder Minus jedes Punkts das Wesen desselben nicht bestimme, ist daraus klar, daß, wenn die Linie nach der Richtung von x fortgesetzt würde, der nämliche Punkt $(\overset{+}{A}=B)$, welcher zuvor ein relatives Plus von A bezeichnete, in Bezug auf x jetzt ein relatives Minus desselben darstellen würde. Das Positive jedes Punkts ist also immer nur, daß $A=A$ ist, daß aber diese Identität selbst mit einem Plus der Objektivität oder Subjektivität gesetzt ist, hat keinen Bezug auf das innre Wesen desselben, sondern bezeichnet nur seine Beziehung.

2) Was von der ganzen Linie gilt, gilt auch von jedem einzelnen Theil ins Unendliche.

3) Das Theilbare in der Linie ist also keineswegs das $A=A$ selbst, (das An sich, das Wesen), sondern dasjenige, was erst gesetzt wird durch die Relation der Punkte aufeinander.

4) Die beiden äußersten Punkte heißen Pole, der Punkt $(\overset{+}{A}=B)$ der positive, der entgegengesetzte der negative, der Punkt $A=A$ Indifferenzpunkt: so ist jeder Punkt der Linie Indifferenzpunkt, Pol und positiver oder negativer Pol, je nachdem er bezogen wird; z. B. der Punkt d ist, relativ auf e und f zugleich, Indifferenzpunkt, mit f allein verglichen positiver, mit e und den nach derselben Richtung liegenden Punkten allein verglichen negativer Pol. Genau gesprochen ist er also weder positiver noch negativer Pol noch selbst Indifferenzpunkt: keine dieser Bestimmungen ist eine Bestimmung des Punkts, wie er an sich selbst ist.

(Der Punkt d stelle irgend einen Körper der Natur, z. B. den Magnet, vor: dieser ist relativ auf das Licht objektiv; es ist in ihm ein Plus von Seyn; relativ auf einen andern Körper ist er perceptiv; denn er hat eine Perception, z. B. des Eisens, außer sich. Der Organismus ist relativ auf Licht und Materie Indifferenzpunkt; relativ auf das Wissen gehört er selbst wieder dem Uebergewicht der Unendlichkeit an und ist objektiv; eigentlich ist er also weder das eine noch das andere an sich).

Digitized by Google

von irgend etwas, das ist, sondern alles in allem, das durchaus und in jeder Rücksicht Bestimmungslose.[1]

Wie sich die absolute Position der angegebenen Linie, die ich keineswegs als eigentliches Schema der Philosophie oder des Universums selbst (denn dieses geht nothwendig und ewig in sich selbst zurück), sondern nur als analoges Beispiel betrachtete, zu der Linie selbst verhält, so verhält sich Gott zu dem All der Dinge. Wie nämlich in der Idee einer solchen Linie kein Punkt als dieser, z. B. als positiver oder negativer, an sich gesetzt ist, indem diese Bestimmung erst dann entsteht, wenn der Punkt abstrahirt vom Ganzen und nicht in Beziehung auf die Position, sondern auf andere Punkte betrachtet wird; wie also seine Differenz erst sich findet, nachdem das Ganze gegeben ist: so ist auch durch die unendliche Affirmation Gottes kein Ding als dieses besondere der Art nach, es ist nur als absolute Identität gesetzt, und seine Relation findet sich erst in dem Ganzen und mit dieser seine Qualität in Bezug auf andere.

[1] Der Punkt, an welchen sich der ganze Mißverstand der Philosophie anknüpft, den ich noch immer und nur noch deutlicher als zuvor in der Tendenz der neuesten Werke von Eschenmayer und mehreren seiner Nachfolger erkennen muß, ist gerade der eben angegebene. Eschenmayer begriff das Absolute der Philosophie als Potenz: anstatt nun an die Stelle dieses (mißverstandenen) Absoluten das wahre, nämlich das potenzlose, zu setzen, suchte er es wieder in einer Potenz, nur in einer unendlichmal höheren, als die Philosophie erreichen könne, welches gleich widersprechend ist von Seiten der Idee des Absoluten und von Seiten des Begriffs der Potenz betrachtet. Solange das Absolute überhaupt durch Potenz, gleichviel welche, bestimmt wird, so lange wird es noch in der Sphäre der Relativität, nicht der der absoluten Freiheit betrachtet. Außer dem Absoluten aber ist nichts, zu dem es sich als Potenz verhalten könnte; es ist das, zu dem alles Seyn gehört, das aber selbst zu keinem andern gehört und nichts anderem gleich oder ungleich ist. Keine Potenz kann die absolute, die höchste seyn. Daher auch Eschenmayer über der Potenz des Seligen wieder eine unendlichmal höhere suchen und so nach der Weise der bisherigen Reflexionsphilosophie nur eine endlose Annäherung zum Absoluten (d. h. eine unendliche Negation wahrer Erkenntniß des Absoluten) der Philosophie zum Ersatz anbieten kann.

In der Schrift: Uebergang der Philosophie zur Nichtphilosophie, ist es deutlich, daß der Verfasser die drei Potenzen des Endlichen, Unendlichen und Ewigen als außereinander befindliche, wie Sprossen an einer Leiter, denkt und die höchste derselben, das Ewige $= A^3$, für das ausschließlich Absolute ansieht. Die Behauptung war aber diese: daß das Endliche, Unendliche und Ewige (nach dem Sinn, welchen wir in früheren Darstellungen mit diesen Worten verbanden) gleicherweise absolut sind und im Absoluten als Eins liegen. Wäre allein das Ewige ($= A^3$), so wäre, da dieses die Indifferenz ist, eben damit weder das Endliche noch das Unendliche gesetzt; es wäre nur Indifferenz gesetzt, allein in

Digitized by Google

216. Alle Potenzen sind sich untereinander gleich in Ansehung des Absoluten, d. h. keine folgt aus der andern, sondern jede folgt auf die gleiche Weise aus der absoluten Identität. Die Formen sind in der Allheit nicht nacheinander, und entspringen nicht auseinander; sondern, darum ist Allheit, weil absolute Identität, d. h. weil alles was ist in gleichem absoluten Leben lebt.

217. Der Grad der Realität eines Dings (worunter hier nicht die relative, sondern die Substantialität verstanden wird), das Mehr oder Weniger des Positiven also, das ein Ding in sich schließt, steht im Verhältniß seiner Annäherung zur absoluten Identität, zur Fülle der unendlichen Affirmation.

218. Dem Erscheinungsleben nach gleich endlich und gleicherweise nur unter Relationen geboren, unterscheiden sich also die Dinge durch Grade der Realität: wie in der Zahl 3, obschon sie endlich ist gleich 1, dennoch ein größerer Gehalt ist denn in dieser. So ist z. B. an dem, was nur aus der Affirmation der ersten Potenz (195) folgt, und insoweit es nur kraft derselben existirt, auch nur die Existenz erkennbar als eine solche, die nicht aus ihm selbst folgt, d. h. ein solches erscheint am meisten endlich. Ein höherer Grad von Realität ist in dem, an welchem sich A^2 darstellt; denn es begreift auch für die bloß relative Betrachtungsweise außer der Existenz noch die Position der Existenz und des Einsseyns beider. Den höchsten Grad von Realität aber hat, was Bild selbst der Substanz ist, sofern sie nicht im besondern Ding, sondern im All der Dinge lebt. Ein solches ist nur Eines, der Mensch.

219. Aber diese größern und geringern Grade der Realität schließen

dem Absoluten ist die Differenz (in diesem Betracht) ebenso absolut als die Indifferenz, die Einheit und die Entgegensetzung sind selbst wieder eins. Die Differenz ist reel, denn das Endliche wie das Unendliche, jedes dieser Attribute Gottes, ist selbst göttlich und von eigner Selbständigkeit. Die Einheit ferner beider ist keine endliche, in der nur vernichtbare Gegensätze begriffen sind, sondern eine göttliche nach der Erklärung, die wir schon (162) gegeben haben. — Ein anderer Schriftsteller weist mich aus der indischen und christlichen Dreieinigkeitslehre zurecht und belehrt mich, daß die Indifferenz, das Ewige ($=A^3$) nicht das ganze Absolute, d. h. daß der Vater nicht allein Gott sey!

Digitized by Google

doch keine Privation ein in Anſehung der letzteren, als bloß beziehungsweiſe auf unſern discurſiven (Allgemeinbegriffe bildenden und das Beſondere damit vergleichenden) Verſtand. Beraubung findet nur da ſtatt, wo einem Ding genommen iſt, was zu ſeinem Begriff gehört. Aber nach der abſoluten Identität, die im All zwiſchen dem Begriff und der Exiſtenz iſt, kann zum Begriff eines Dings, ſofern er enthalten iſt im Begriff des All, nichts gehören, das nicht auch durch die Exiſtenz des Dings ausgedrückt wäre. Seine wahre Vollkommenheit, bloß relativ auf ſich ſelbſt, d. h. wahrhaft betrachtet, beſteht alſo gerade darin, das zu ſeyn, was es iſt. So iſt es für den Kreis keine Beraubung, daß er nicht viereckicht, oder für das Viereck, daß es nicht rund iſt, ſondern eben in dem Rund- und in dem Viereckicht-ſeyn beſteht die Perfektion beider.

220. Gott, heißt es in einer alten Schrift, hat den Menſchen aufrichtig geſchaffen, aber ſie ſuchen viel Künſte. So iſt auch jedes Ding aufrichtig in ſeiner Art, keines nach einem Allgemeinbegriff geſchaffen, keines einem andern wahrhaft vergleichbar (der eigentliche Sinn des Principii indiscernibilium), ſondern eine eigne Welt.

221. Kannſt du (ſo redete ich ſchon einmal) die Formen der Natur auf Linien bringen, und erinnert nicht jede deinen reflektirenden und vergleichenden Verſtand an ihre Abſolutheit? Kannſt du dem Stein gebieten, ſich in den Punkt zu ſtellen, wo er in deiner Verſtandesordnung liegt, oder der Pflanze, da zu blühen, wo du ſie hinreiheſt, oder überhaupt den Weſen, ſich zu ſondern, wie du ſie ſonderſt, und liegt nicht vielmehr alles in einer göttlichen Verwirrung vor dir? Drängt ſich nicht alles in eins und lebt friedlich zuſammen, jedes freudig in ſeiner Art, was in deiner Trennung ſich himmelweit flieht? Das macht, daß jedes für ſich ein Ganzes und eben dadurch mit allem andern eins iſt.[1]

222. Ja das Einzelnſte ſelbſt iſt, durch ſeine Exiſtenz, gerade weil es dieß iſt, der unmittelbarſte Widerſchein Gottes und der Totalität, weil es am wenigſten aus ſich ſelbſt ſeyn kann, und ſein Leben am meiſten am Leben des All hängt.

[1] Neue Zeitſchrift für ſpeculat. Phyſik, 2tes Heft, S. 16 [Bd. IV, S. 400].

Digitized by Google

223. Die Mannichfaltigkeit der Schöpfung, hauptsächlich wie sie sich im Menschengeschlecht geoffenbart hat, unter eine Formel zwingen zu wollen, ist der größtmögliche Wahn, aus dem statt der Heiterkeit und Ruhe der Betrachtung nur Unlust und eitle Mühe, wie bei unsern eingebildeten Welterziehern und Weltverbesserern entsteht, oder in verwirrter Verstandesphilosophie die Anklage des Schöpfers, dessen unendliche Fülle sich in allen Graden der Perfektion, ohne Einschränkung in irgend einem, dargestellt hat, weil in jedem für sich die Unendlichkeit ist.

224. Nichts, überall nichts, ist daher an sich unvollkommen, sondern alles, was ist, gehört, inwiefern es ist, zum Seyn der unendlichen Substanz, zu deren Natur es allein gehört, daß sie *sey*. Dieß ist die Heiligkeit aller Dinge. Das Kleinste ist heilig wie das Größte sowohl durch die innre Unendlichkeit, als dadurch, daß es seinem ewigen Grund und Seyn im All nach nicht vernichtet werden könnte, ohne daß das unendliche Ganze selbst vernichtet würde.

Allgemeine Anmerkung

die Lehre vom Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen betreffend.

In den vorhergehenden Sätzen glauben wir den Hauptinhalt der allgemeinen Vernunftwissenschaft oder der Lehre vom All begriffen zu haben.

Wichtiger kann wohl keine Untersuchung gedacht werden als die über das Verhältniß der endlichen Existenz zum Unendlichen oder zu Gott. Gibt es auf diese Frage keine durchaus klare und bestimmte Antwort in der Vernunft, so ist das Philosophiren selbst eitel, die Vernunfterkenntniß durchaus unbefriedigend und unbefriedigt.

Die Vernunftansicht jenes Verhältnisses, wie wir sie im Vorhergehenden entwickelt haben, kommt, wie leicht zu sehen ist, auf folgende Wahrheiten zurück.

Gott, als sich selbst bejahend, bejaht in allen Wesenheiten des All, und in jeder derselben insbesondere, nur das Relationslose und Ewige.

Digitized by Google

Die Endlichkeit besteht nur in den Relationen der Wesenheiten aufeinander, die Gott ihnen nicht geben, nicht positiv in ihnen bejahen, aber auch nicht nehmen (wenn schon als nichtig in Bezug auf sich selbst setzen) kann. Nicht nehmen, weil er sie sonst zu einem reinen absoluten All machen müßte, wie er selbst ist.

Die Endlichkeit ist daher von Ewigkeit mit und bei dem Unendlichen, nämlich mit den Wesenheiten des All, ohne wahren Ursprung (da sie kein eigentliches Seyn ist) und ohne positive Folge aus Gott; sondern wie der Schatten mit dem Körper zugleich ist, ohne doch etwas Wesentliches zu seyn.

Das Leben, welches die Wesenheiten des All relativ aufeinander haben, ist entgegengesetzt ihrem Leben in Gott, worin jede als eine freie, selbst unendliche ist; es ist insofern ihr von Gott abgefallenes und abgetrenntes Leben.

Nur in diesem von Gott abstrahirten Daseyn der Dinge ist eine Zeit; bezogen auf Gott aber sind die Wesenheiten der Dinge an sich selbst ewig, und mit diesen sind auch die unendlichen möglichen Relationen derselben aufeinander zumal, gleichfalls zeitlos, gesetzt.

(Zum Beispiel: dein wirkliches oder gegenwärtiges Leben als Mensch ist allerdings nur dein Leben in und unter Relationen, und insofern bloß die Erscheinung deines wahren und ewigen Lebens. Aber nicht nur ist dein Wesen oder deine Idea und zwar als deine (weil Gott nicht so arm ist, daß er nach Allgemeinbegriffen schaffte) eine ewige Wahrheit in Gott, sondern auch die Relation selbst, durch welche du wirklich bist, ist (obgleich nichts an sich, nichts Positives, weil sie nur Relation ist, doch) mit der Wesenheit zugleich, also auf ewige Weise, zeitlos in Gott.

Das Endliche kann nicht getrennt von dem Unendlichen seyn, weil es an sich nichts seyn würde, da es nur auf Relationen beruht, diese aber nichts seyn könnten ohne das, wovon sie es sind.

Wird das Endliche abstrahirt gedacht vom Unendlichen, so verlangt es seinen eignen Ursprung und wirkliches Daseyn, und die bloße Relation selbst muß dann zu etwas Realem und Wirklichem gemacht werden.

Digitized by Google

Dagegen als gleich ewig mit dem Unendlichen gesetzt, ist die Endlichkeit, eben deßhalb, auch als nichtig gesetzt. —

Wie alle wahre Philosophie jederzeit über diese Punkte in Uebereinstimmung war, so dagegen alle falschen Ansichten darin, daß sie das Endliche von dem Unendlichen trennten, und daß sie ihm eben deßhalb, da es an sich bloß Relation ist, also nicht von sich selbst seyn kann, sondern nur inwiefern das Unendliche ist, einen, von diesem unabhängigen Ursprung geben mußten.

Mit Uebergehung jener durchaus vernunftlosen Vorstellungsarten, welche einen Anfang des Endlichen in der Zeit, oder auch eine Dauer desselben von endloser Zeit (denn beide Vorstellungsarten sind sich ganz gleich) annehmen, wollen wir von den ältern Ueberlieferungen nur die Emanationslehre erwähnen.

Wir haben zwar dieser auch sonst schon vor andern Vorstellungsarten den Vorzug eingeräumt, daß Gott in derselben wenigstens als ruhiger Grund der Dinge angenommen werden kann, und die Thätigkeit oder Handlung vielmehr in das Emanirende als in das, woraus es emanirt, gelegt wird. „Das Ueberfließende, sagt sie, fließt über nicht kraft einer Wirkung desjenigen, aus dem es überfließt, sondern durch seine eigne Schwere. Es reißt sich los und wird nicht abgestoßen. Dasjenige, aus welchem es überfließt, wird dadurch relativ auf sich selbst in seiner Fülle nicht vermindert, die unendliche Realität aber kann durch ihr Ueberfließen in die Welt, weil sie unendlich ist, überall nicht vermindert werden."

Allein mit den übrigen falschen Ansichten hat auch diese die Betrachtung des Endlichen in der Trennung vom Unendlichen gemein. Gott ist ihr nicht ein in sich selbst geschlossenes, alle Relationen in sich aufhebendes und durch seine Ewigkeit auslöschendes All, sondern ein durch successive Generationen sich propagirendes Urwesen, das in den äußersten Ausflüssen sich in die Privation der Vollkommenheit, die Materie verliert.

Das Wesen der Endlichkeit ist, schlechterdings nicht aus sich selbst und an sich selbst seyn zu können (weil es eine Relation ist). Wird

Digitized by Google

daher das Endliche überhaupt getrennt betrachtet von dem, an dem und mit welchem es allein seyn kann, so ist es gewissermaßen richtiger, auch alle Stetigkeit zwischen ihm und zwischen dem Unendlichen aufzuheben, welche in der Emanationslehre wenigstens noch gesucht wird.

Ist die Endlichkeit nicht bloße Relation (die einzige Art, wie sie mit dem Wesen oder dem Unendlichen zugleich seyn kann), so muß sie dann vollends hypostasirt werden in einem eignen Wesen, einer Materie, die von Gott nicht erschaffen, die aber doch auch nicht geworden seyn kann, da sie allem Werden zu Grunde liegt; welche ferner, als der Einheit Gottes entgegengesetzt, ihrer Natur nach Nicht-identität und der Regelmäßigkeit und Harmonie widerstrebend ist.

Nach der gewöhnlichen Darstellung dieser Ansicht verhält sich Gott nur als der Architekt der Welt. Allein die Regel, der Begriff eines Dings ist ihm nicht bloß äußerlich aufgedrückt, sondern innerlich eingeboren und mit dem Stoff in ihm gänzlich verschmolzen.

Indeß möchte behauptet werden können, daß bei den meisten der Alten diese Vorstellung einen ganz andern und tiefern Sinn hat, als man in der bisherigen Auslegung geahndet.

Was sie von einer unerschaffenen Materie (materia increata) sagen, möchte nämlich wohl nicht eine von Gott unabhängige, wirklich existirende Materie bedeuten, sondern diesen Sinn haben: Aus Gott folgt und ist nur die Realität, die Vollkommenheit der Dinge; was daher an ihnen Position, Wesenheit ist, ist das Gotterschaffene an ihnen; was dagegen nicht Vollkommenheit ist, ist an ihnen materia increata, ist das von Gott Unerschaffene, das Nichtige.

Insbesondere was die gewöhnliche Darstellung der platonischen Lehre über diesen Punkt betrifft, welcher zufolge auch Plato jene von Gott unabhängige Materie als wirklich vorausgesetzt, die erst durch den göttlichen Verstand zur Ordnung und Harmonie des sichtbaren Universum gebracht worden, so ist unbegreiflich, wie sich diese Darstellung bis auf die neuesten Zeiten hat erhalten können.

Nach dem innern Zusammenhang der ganzen platonischen Denkart sowohl, als nach unzweifelhaften Aeußerungen seiner Werke, die seine

Digitized by Google

wahre Ansicht der Endlichkeit nicht verkennen lassen, muß, was in andern von dem ewigen Daseyn der Materie geäußert wird, zum Theil nach der angegebenen Auslegung gedeutet, zum Theil auf die kühne Bildlichkeit seiner Darstellungsweise gerechnet werden.

In den dogmatischen Ansichten, nach welchen, als den herrschenden, auch das platonische Wort ausgelegt wurde, zeigte sich indeß das Bedürfniß eines Stoffs so unüberwindlich, daß, wie Spinoza bemerkt, auch die Schöpfung aus Nichts in denselben nur eine Verhüllung jener Voraussetzung ist, indem das Nichts selbst der Imagination wieder als eine Art von Substrat oder Stoff dienen muß.

Hieher gehört auch der, obgleich nur als Parodie gemeinte Versuch eines nicht unbekannten Mannes, der unsere Lehre, daß das Endliche an sich selbst nichts sey und in seinem Seyn nur Widerschein des Absoluten, so ausdrücken zu können meinte: „der Abglanz des Absoluten, indem er sich an dem Nichts breche, gestalte es in Erscheinungen und veranlasse dadurch die Entstehung einer unendlichen Vielheit scheinbarer Realitäten“ [1].

[1] Die Rede ist von den schon einmal erwähnten Aphorismen über das Absolute, deren Scherz der Herausgeber der Zeitschrift, in welcher sie erschienen, vollkommen Recht hat für das Beste zu halten, das jene noch ans Licht gefördert, und für weit vorzüglicher als die Langweiligkeit seiner eignen Abhandlungen und der der übrigen würdigen Mitarbeiter. Ich glaube dem Verfasser der Aphorismen hiemit meinen öffentlichen Dank abstatten zu müssen, theils weil es an sich angenehm ist, das ungebildete Geschrei der deutschen Polemik durch einen Ton von Geist und Laune unterbrochen zu sehen, theils weil er Veranlassung gegeben, daß ein rüstiger Bücherschreiber in diesem Lande seinen Mangel an philosophischer Beurtheilungskraft auch für die Nichtkenner handgreiflich gezeigt hat, indem derselbe in ein Buch, welches ganz mit mönchischer Polemik, nicht gegen meine Lehre, sondern gegen das, was er dafür hält oder so nennt, angefüllt ist, die Parodie derselben (welche sie zu einer Art des Manichäismus macht) als eine neue, vortreffliche Lehre und Vorstellungsart gläubig aufgenommen hat. — Da es nach den Worten des bekannten Schulplans, welcher jenes Produkt als Lehrbuch in allen Schulen, mit ausdrücklichem Verbot des Gebrauchs anderer, vorgeschrieben hat, vorzüglich auf einen Sieg über den jetzt so imponirenden Mysticismus und Dogmatismus angesehen ist, so wird also dieser Sieg darin bestehen müssen, daß die einheimische Jugend auf Lyceen zwar meine Lehre zu

Digitized by Google

Der Unterſchied des Paredirenden von dem, welches parodirt werden ſollte, braucht nicht weiter gezeigt zu werden. Das, was nicht an ſich ſelbſt und inſofern nichts iſt, das eigentliche auch platoniſche *Μὴ ὄν*, iſt nur die Relation ſelbſt und mittelbar das, was in Relation iſt, ſofern es in Relation iſt. Aber dieſes Nichts aller Relation iſt nichts außer dem All, ſondern ſelbſt das All. Das All ſetzt die mit den Weſenheiten gleich ewigen Relationen derſelben ewig als Nichts, und iſt inſofern das Nichts aller beſonderen Dinge, als Dinge, da es im Gegentheil die Poſition der ewigen Weſenheiten iſt. Daher ein anderer, welcher die Lehre vom Abſoluten als die Lehre des abſoluten Nichts darſtellte, es beſſer traf, als er wohl ſelbſt dachte. Sie iſt allerdings die Lehre vom abſoluten Nichts der Dinge, als endlich exiſtirender, welche ihm vielleicht als die vornehmſte Realität erſcheinen.

In einigen orientaliſchen Religionsſyſtemen (dem perſiſchen z. B.) hatte ſich der uralte Keim ächter Lehre, realiſtiſch verwandelt, zu einem ſolchen Dualismus ausgebildet, in welchem dem allein realen (dem guten) Grundweſen ein zweites, welches bloße Privation, bloßes Nichts der Qualität nach (bloße Finſterniß) ſeyn ſollte, entgegengeſetzt wurde, und in welchem daher die wirklichen Dinge als Miſchungen beider Principien betrachtet wurden.

Allein das Nichts in den Dingen iſt nicht ein bloßes Nichts der Qualität, ſondern ein Nichts der Exiſtenz nach, und kann dem All oder dem Abſoluten auf keine Weiſe entgegengeſetzt werden, da es nicht eine ihm entgegengeſetzte Exiſtenz, ſondern überall keine Exiſtenz hat.

In den neueren Zeiten, da die Ordnung der Philoſophie gänzlich verkehrt war, und man nicht von Gott zu den Dingen, ſondern von

verabſcheuen, dagegen aber die ſcherzhafte Parodie derſelben — nicht als Parodie, ſondern als höchſten Ernſt, als erhabene Wahrheit aufzunehmen und ſich einzuprägen, wird angehalten werden. — Der Mann hat ſich in öffentlichen Blättern damit entſchuldigt, daß, da die inländiſche Jugend, trotz ſeines Entgegenarbeitens, ſo ſehr von Fanatismus ergriffen ſey, er, als Lehrer, doch auch ein wenig fanatiſch hätte ſeyn und ſprechen müſſen (wahrſcheinlich um noch Eingang zu finden). Wahrlich ein ſehr empfehlungswerthes Accommodationsſyſtem und wohl accommodirende Hände, in denen ſich die Erziehung befindet.

Digitized by Google

den Dingen zu Gott gelangen wollte, konnte jene Frage kaum mehr in ihrem wahrhaft speculativen Sinn aufgeworfen werden. Nur in veränderter Form kehrte sie in der auf die Vollkommenheit Gottes gegründeten praktischen Philosophie als Frage nach dem Ursprung des Uebels und des moralischen Bösen zurück.

Wenn Gott Urheber der Sinnenwelt ist (und dieß wurde als entschiedene Wahrheit vorausgesetzt), woher das Uebel und das Böse? Entweder ist es auch durch Gott hervorgebracht, so wird er dadurch selbst zum Urheber der Unvollkommenheit; oder es ist nicht durch ihn hervorgebracht, woher alsdann seine unleugbare Wirklichkeit?

Diese Frage leitete gewissermaßen einen Rechtshandel zwischen Gott und der Vernunft ein, wovon die Akten und das Endurthel (wie ein geistreicher Schriftsteller sich ausdrückt) in der Leibnizschen Theodicee enthalten ist.

Es ist wohl kaum zu leugnen, daß Leibniz ein ziemlich klares Bewußtseyn hatte über die einzige auf jene Frage mögliche Antwort; auch hat er sie in einzelnen Aeußerungen zum Theil wirklich ausgesprochen; sie nicht mit consequenter Klarheit durchgeführt zu zeigen, mochte der weise Mann in seinem Zeitalter Gründe genug finden.

Leibniz setzt also zwar das Uebel in eine bloße Privation des Wesens, aber ohne die Privation selbst wieder als etwas Nichtiges und in die bloße Relation zu setzen: während die Wirkung Gottes nach ihm bloß auf das geht, was an den Dingen Positives ist[1]. Er beruft sich auf die Scholastiker, welche bereits gelehrt haben, die Ursache des Uebels (also auch der Endlichkeit überhaupt) sey nicht eine causa efficiens, sondern deficiens. Er sucht die Sache durch das Beispiel der damals von Kepler geltend gemachten natürlichen Trägheit der Körper zu erläutern. Setzen wir, sagt er, mehrere gleiche Schiffe, die, nur ungleich belastet, einen und denselben Fluß hinuntertreiben. Alles

[1] Malum est privatio entis, cum contra actio Dei ad aliquid positivum pertingat. Theod., Opp. Tom. I., P. I., p. 141. — Actio Dei producit et conservat, quicquid in creaturis est positivi, et largitur iis perfectionem, essentiam et virtutem etc. ibid. p. 142.

Digitized by Google

Uebrige gleich gesetzt, werden die schwerer beladenen Schiffe langsamer abwärts gehen als die andern. Die Ursache dieser Retardation ist nun keineswegs die Schwere, da die Schiffe ja allerdings abwärts, nicht hinaufwärts gehen. Die Schwere oder die Gewalt des Stromes ist also bloß Ursache der Bewegung dieser Schiffe, nicht aber der Langsamkeit oder der Limitation dieser Bewegung; denn sie verhält sich zu allen gleich; der Grund der letzten kann also nur in den Schiffen selbst, nämlich in der angeborenen Trägheit der Materie liegen, welche das Beispiel einer ursprünglichen Privation der Dinge ist. — So ertheilt Gott den Dingen alles, was an ihnen Wesenheit, Perfektion oder Kraft ist; der Grund ihrer Unvollkommenheiten beruht auf einem natürlichen Mangel, einem bloßen Defekte, der nichts Positives in sich schließt.

Wir überlassen dem Leser selbst, sich hieraus die angemessene Erläuterung auch für unsere Ansicht zu nehmen, und bemerken bloß, daß dem durchdringenden Geiste Leibnizens die Folgerung unmöglich entgehen konnte, daß, wenn alles, was die endlichen Dinge als solche von Gott unterscheidet, in einem reinen Mangel, in nichts Positivem besteht, das Reelle oder die Substanz in allen Dingen nur Eine, nämlich Gott seyn muß, wodurch denn der bekannte Ausspruch Leibnizens: „Wären keine Monaden, so hätte Spinoza Recht", auf seinen eigentlichen Werth zurückgeführt wird.

Daß im Kriticismus diese Untersuchung, welche eigentlich das Centrum der Philosophie ausmacht, völlig verschwand, ist ebenso begreiflich als es consequent ist, daß die Barbaren in der Philosophie jene Frage vom Verhältniß des Endlichen zu Gott für eine unbeantwortliche erklären, und in der Ordnung, wenn die Darstellung des endlichen Daseyns als eines von Gott abgefallenen und getrennten Lebens denjenigen am seltsamsten dünkt, welche an ihrer ganz in Relationen versunkenen Existenz die unmittelbarste Erfahrung machen könnten, daß die einzige und eigentliche Sünde eben die Existenz selbst ist.

Das Seyn der Dinge in Gott ist (wie in den voranstehenden Sätzen hinlänglich bewiesen ist) ihr nicht-Seyn in Relation auf-

Digitized by Google

einander, so wie dann im Gegentheil ihr Seyn in Relation aufeinander nothwendig ihr nicht-in-Gott-Seyn oder ihr nicht-Seyn in Ansehung Gottes involvirt. Die weitere Ausführung und die sinnbildliche Darstellung dieser Ansicht gehört der Religionslehre an: sie dem Theil des Zeitalters weiter zu deuten, der sie bei ihrer ersten Darstellung[1] nicht begriffen hat, fühle ich keinen Beruf. Ihr Sinn mag ruhen, bis er von selbst sich aufthut.

Uebrigens wollen wir, zur Erläuterung der Unverständlichkeit, welche wechselseitig statthat zwischen dem, der die Ursprunglosigkeit des Endlichen erkennt, und dem, welcher einen realen Ursprung desselben zu erkennen meint, mit der Erklärung schließen, welche Plato von dem Unterschiede des Philosophen und Sophisten gibt[2].

„Eine andere ist die Schwerverständlichkeit des Sophisten, eine andere die des Philosophen.

Jener in die Dunkelheit des Nichtseyenden (τοῦ μὴ ὄντος) entfliehend, und durch langen Umgang derselben gewöhnt, ist wegen des Dunkeln des Orts schwer zu erkennen."

Der Philosoph aber, der Idea des Seyenden (τοῦ ὄντος) durch Vernunftbetrachtung stets genähert, ist wegen des Glanzvollen jener Gegend keineswegs leicht zu sehen. Denn auf das Göttliche hinblickend Stand zu halten, sind die Seelenaugen der Menge unvermögend."

[1] In der Schrift: Philosophie und Religion. Tübingen. 1804.

[2] In dem Gespräch, das diese Ueberschrift trägt, S. 175 des 2ten Theils der Zweibrücker Ausgabe.

Digitized by Google

Aphorismen über die Naturphilosophie.

Der Naturphilosophie erster oder allgemeiner Theil.

a) Von dem Wesen der Natur, der Wirklichkeit der Dinge; der Materie und der Bewegung.

I. Das bloße Daseyn ohne Rücksicht auf die Art und Form desselben müßte jedem, der es so erblickte, als ein Wunder erscheinen und das Gemüth mit Staunen füllen: wie es unleugbar diese Bemerkung des reinen Daseyns war, die in den frühesten Ahndungen die Gemüther mit Entsetzen und einer Art von heiligem Schrecken überfiel.

II. In allem einzelnen Wirklichen ist eben die Existenz selbst das Grundlose, Unendliche, allein aus sich selbst Faßliche; wer aber könnte ohne tiefe Bewegung im Großen und Ganzen der Welt jenen ewig regen, lebensschwangern Strom anschauen, der jedes Ufer überschwillt, jede augenblickliche Fassung durchbricht, allerdings um sich wieder zu fassen, aber in keiner zu verweilen oder gefesselt zu werden!

III. Die Stätte der Einzelheit dagegen ist die ewige Nacht, als des an und für sich Unoffenbaren: es ist nicht möglich zu sagen, daß sie geworden, aber ebensowenig, daß sie je an sich selbst gewesen. Sie ist nur an und mit dem Unendlichen, und weder etwas, das vor, noch das nach ihm seyn könnte, weder etwas Greifliches noch auch etwas wahrhaft Reelles, sondern lediglich eine Fassung oder Imagination, welche ohne das, so sich in ihr faßt, niemals erscheinen könnte.

IV. Auch wirst du weder von irgend einem einzelnen Daseyn noch von der Existenz so zahllos und unmeßlich vieler Dinge (davon

Digitized by Google

der Pöbel einen großen Theil gleichſam gering achtet und unwürdig dieſer Gemeinſchaft des Daſeyns) ein wahres Ziel oder einigen Zweck erkennen, als eben den, daß ſie ſeyen.

V. Niemals alſo, bei dieſer Weſenloſigkeit und Leerheit der Einzelheit für ſich und der Unbedingtheit und Unendlichkeit der Exiſtenz, würdeſt du zu einem andern Grund dieſes ſeltſamen Schauſpiels gelangen, als dem, daß jenes unbekannte Weſen, das uns mit der Idee der Exiſtenz erfüllt, eine reine, nothwendige, aber auf keine Weiſe von außen beſtimmte Luſt iſt, ſich ſelbſt in ſich ſelbſt auf unendliche Weiſe zu offenbaren.

VI. Nicht Wahl noch Willkür dürfteſt du hier vermuthen, ſondern nur die ſchöne Nothwendigkeit einer ſich ſelbſt ohne Reflexion und unendlich liebenden Natur. Unendlich, denn von aller Endlichkeit gibt es einen Grund; ein ſolcher aber wäre weder in jener Natur, denn ſie iſt nur eins mit ſich ſelbſt und kein Gedoppeltes, noch außer ihr, denn ſie ſelbſt iſt alles Seyn.

VII. Da ſie alſo nichts wäre, die Subſtanz (denn ſo dürfen wir bezeichnen, was die Exiſtenz ſelbſt iſt), als dieſe reine Luſt des Bejahens, ohne Wahl, Unterſcheidung, weiteren Grund oder Beſtimmung, als daß ſie es auf unendliche Weiſe ſey, ſo wäre auch keine Form, Art noch Grad der Realität von ihr ausgeſchloſſen, ſondern ſie ſelbſt nach der Nothwendigkeit ihres Weſens wäre alle jene Formen oder Conceptionen ſelbſt, aus keinem andern Grund, als damit ſie dieſelben ſey und auf unendliche Weiſe ſich ſelbſt in ſich ſelbſt habe und bejahe. Denn alle Exiſtenz iſt nur Selbſtoffenbarung einer weſentlichen Natur (II).

VIII. Dennoch wäreſt du auch damit noch zu keiner Wahrnehmung und wirklichen Erkenntniß des Einzelnen gelangt. Denn daß die Dinge exiſtiren, ſagteſt du, nur inwiefern das Ewige ſeine Selbſtoffenbarung iſt in ihnen. Sie ſelbſt, als ſie ſelbſt, ſind daher nicht; ſie haben oder ſind wohl ein Leben, aber nur ein Leben des Unendlichen; denn das Seyn des Einen überwältigt ihr eignes Seyn.

IX. Wie du die klare Luft nicht ſehen magſt, ſo wenig bei der

Digitized by Google

Abwesenheit als bei der Gegenwart des Lichtes: so die Dinge weder ohne noch auch mit der Substanz. Nicht ohne sie, denn so entfliehn sie in die Nacht; nicht mit ihr, denn so durchscheinet sie das Eine.

X. Noch immer also erkennen wir nichts denn die maßlose Unendlichkeit; denn auch die Substanz, indem sie alle Formen ist, wird doch selbst nicht vielfach, sondern bleibt als dieselbe bestehen. Sie geht kein reales Verhältniß mit jenen ein, als solchen, die Nichts wären ohne sie. Auch wird sie in keiner derselben begrenzt, oder von einer gefesselt, sondern bleibt stets frei, dem Einzelnen unfaßlich und unbegreiflich, wie das Gemüth wohl alle seine Gedanken, der einzelne Gedanke nicht aber hinwiederum das Gemüth begreifen kann.

XI. Wo also findet sich ein Maß dieser formlosen Unendlichkeit oder eine wahre Stätte des wirklichen Daseyns? Alle Einzelheit ist etwas durchaus Endliches, die Existenz aber, gleichviel wovon sie es sey, an sich selbst unendlich, daher sie von keiner einzelnen Form je wahrhaft gefaßt oder gehalten werden kann.

XII. Nur dasselbe, welches alle Dinge ist, kann durch die Einheit seines Wesens auch das Maß der Existenz seyn. Denn da es, alle Formen seyend, doch als dasselbe besteht und nur Eines ist (X), so ist es ebenso ursprünglich und ewig, als es die Allheit der Dinge ist, auch die Einheit alles Daseyns.

XIII. Die Unendlichkeit der Dinge, wenn gleich für sich unermeßlich, gehört doch als solche nur zu Einem Wesen, dessen Natur es ist alle Dinge zu seyn, und in dessen Einheit sie daher nothwendig sich durchdringen und selbst eins werden. Das Ewige ist keines derselben allein oder insbesondere, sondern zugleich alle und ein jedes, so daß das Einzelne und das Ganze zumal und gleicherweise ist in seiner göttlichen Einbildung.

XIV. So also wird die Unendlichkeit des Daseyns gemäßigt durch die Einheit des Wesens, zu dem es gehört, und jener im einzelnen uferlose Strom hat sein ewiges Beet gefunden, welches doch keine besondere Form, sondern nur die Einheit des unendlichen und alles seyenden Wesens selbst ist.

Digitized by Google

XV. Wie in den Sagen dichterischer Vorwelt nach der Gewalt des Chaos, und nachdem das Formlose, Ungeheure verdrungen ist, das milde Reich seliger und bleibender Götter beginnt, so mag die Betrachtung Klarheit, Einklang und Bestand der Dinge schauen, nur nachdem sie in der Unendlichkeit des Daseyns auch die Einheit des ewigen Erzeugers erkannt hat. Denn dieser, welcher die Dinge emporhebt aus dem, das nicht ist, durch die wesentliche Kraft seines Schaffens, verklärt sie zugleich in sich selbst als zu seinem Daseyn gehörende, und nimmt sie in die Einheit seines Lebens auf.

XVI. Hast du daher die Fülle der Existenz gesehen, wie sie für sich selbst ohne Maß und Ziel ist, so erkenne nun auch das innere und göttliche Band der Dinge, und wie sie durch die Einheit des Wesens, zu dem sie gehören, unter sich eins werden.

XVII. Alles, das blinde, ungebändigt nach außen hin wirkende Kraft ist, kommt, mit Plato zu reden, von der alten Natur, d. h. von der bloß äußern und unempfindlichen Natur, inwiefern sie allein die Geburt der Dinge ist, darin sie auch das bloß äußere Leben (VIII) haben.

XVIII. Alles dagegen, das Maß und ein innerlich Ziel, Verständniß oder Uebereinstimmen der Dinge verkündiget, deutet auf die göttliche Einigung und die Einbildung der Dinge in das Centrum der Substanz, dadurch sie das ewige Daseyn in sich selbst empfinden.

XIX. Kraft der Unendlichkeit der Substanz haben die Dinge auch unter sich die bloße Verknüpfung der Existenz, d. h. die bloß äußerliche Verknüpfung, denn das Leben ist nicht ihr Leben, sondern nur der Substanz (XIII).

XX. Vermöge der Einheit der Substanz aber haben sie nicht allein ein natürliches Band, d. h. ein Band der Geburt, wie das erste ist, sondern ein göttliches der inneren Wahrheit und Affirmation ihrer Existenz (vgl. die Einleitung 195).

XXI. Alle Verhältnisse bloß äußerlicher Beziehung durch Raum, Zeit, Berührung u. s. w. sind nur ein Schatten jener ewigen Verkettung und wechselseitigen Gegenwart aller Dinge in dem ewig-Einen und unendlich-Vollen.

Digitized by Google

XXII. Unfaßlich erſcheint dieſe Harmonie jenen, welche ſelbſt bloß in der Ausſchließung leben und betrachten. Wenn aber Erſcheinungen der Natur und ihres eignen Lebens ſie an eine göttliche Verknüpfung der Dinge erinnern, und daß Raum und Zeit nicht das einzige, noch das erſte und vornehmſte Band ſind, dadurch ſie vereinigt werden, ſtrafen ſie die Natur ins Angeſicht Lügen, weil ſie ihre Wunder nicht begreifen und wegen ihres Blödſinns das wahre Weſen nicht erkennen [1].

XXIII. Iſt nun die Subſtanz als die Einheit in der Unendlichkeit das Weſen der äußern Natur (170), ſo werden wir dieſelbe als die Einigung und Verkettung aller Dinge mit Recht als das Gemüth oder Innere der ewigen Natur betrachten.

XXIV. Wie die Sonne frei im Firmament ſteht, alles bindend und einigend in des klaren Lichtes Kraft, ſo ſteht das Gemüth der ewigen Natur in der Verkettung ſelbſt als die Einheit und gleichſam als die göttliche Einbildungskraft derſelben, frei und unverbunden, als der Quellpunkt alles empfindlichen Daſeyns, welcher auch in der ſichtbaren Natur als das Herz ſchlägt, und alles bewegend und umtreibend in ihrem heiligen Leib, jede Regung verurſacht und die Innigkeit aller Erzeugniſſe.

XXV. Ebenſo iſt die ſchaffende Natur (Natura naturans), d. h. (90) diejenige, welche die Unendlichkeit und die Einheit, die Expanſion und lebendige Contraktion aller Dinge in ſich ſelber auf die gleiche Weiſe iſt, ſelbſt außer aller Verknüpfung und in ewiger Freiheit.

XXVI. Selbſt aber frei und unendlich, iſt ſie unmittelbar durch die unmeßliche Bejahung und die Aufnahme aller Dinge in die Einheit ihres Weſens ſelbſt die Geſammtheit der Dinge, wie ein

[1] Wie wenig die Philoſophie neuerer Zeit von dieſer göttlichen Einheit der Dinge erfüllt geweſen, zeigt außer vielem andern die Wichtigkeit, die man auf die Unterſcheidung analytiſcher und ſynthetiſcher Erkenntniſſe legte, gleich als wären dieſe die beiden letzten Zweige, in die ſich alle Wiſſenſchaft verlöre. Die Nichtigkeit dieſer Unterſcheidung in Bezug auf die wahre, nämlich auf die Vernunfterkenntniß, muß aber jedem aus der am Ende dieſer Aphorismen beigefügten Anmerkung (welche wir gleich bei dieſer Stelle zu leſen bitten) einleuchtend werden.

Digitized by Google

organiſches Weſen alle ſeine Theile iſt und mit denſelben nur Ein unzertrennliches Ganze ausmacht. Die Dinge ſelbſt aber, welche die ſchaffende Natur iſt, ſind als ſolche, welche ſie iſt, die erſchaffene und verkettete Natur (Natura naturata).

XXVII. Die Subſtanz iſt alle Dinge; nun aber, nach der göttlichen Temperatur (XIII), welche darauf beruht, daß ſie alle nur zu Einer Subſtanz gehören, und das Seyn aller gemäßigt iſt durch das Seyn eines jeden und hinwiederum das Seyn eines jeden durch das Seyn aller: nach dieſer Mäßigung alſo iſt die Subſtanz jedes Ding, aber keines allein oder ausſchließlich, keines alſo auch ſchlechthin, ſondern ein jedes relativ auf ſich ſelbſt, ſofern ſie auch andere Dinge iſt, welche ſie ebenſo nur relativ auf ſich ſelbſt als die Weſenheit anderer Dinge ſeyn kann, deren Poſition ſie wiederum nur auf die nämliche Weiſe iſt..... Dieſe Reihe ſelbſt aber geht ins Unendliche, ſo daß dann alle dieſe Dinge (oder Poſitionen der Dinge) zumal genommen, wie ſie in der That zumal vorhanden ſind, der ſchaffenden Subſtanz gleich und ſie ſelbſt ſind, nur in der Fülle ihres Seyns betrachtet.

XXVIII. Da auf dieſe Art die Subſtanz jedes einzelne Ding nur relativ auf ſich ſelbſt als die Weſenheit eines andern Dings, und dieſes wiederum nur relativ auf ſich ſelbſt als ſeyend ein anderes iſt, und ſo ins Unendliche fort nur in ſich ſelbſt bleibt und auf keine Weiſe aus ſich herausgeht, ſie ſelbſt aber ewig und daher, indem ſie das beſtimmte einzelne Ding iſt, zumal auch alle andern Dinge iſt: ſo löst ſich für ſie das Leben der geſchaffenen Dinge (XXVI) unmittelbar wieder in die abſolute Identität ihres Lebens und die freie Ewigkeit auf.

XXIX. Wie die ſchaffende Natur im Ganzen (XXV) die Identität oder ewige copula iſt der Subſtanz, inwiefern ſie alle Dinge, und der Subſtanz, inwiefern ſie die Einheit aller iſt: ſo iſt dieſelbe nothwendig auch im Einzelnen die abſolute Identität oder copula der Subſtanz, inwiefern ſie dieſes Einzelne, und derſelben, inwiefern ſie das Weſen aller Dinge, demnach unendlich iſt.

Digitized by Google

XXX. Alle Wirklichkeit beruht auf der untheilbaren Einheit dieſer drei in einem jeden Ding, nämlich: der ſchaffenden Natur, der Subſtanz, ſofern ſie unendlich, und derſelben, ſofern ſie nach ewiger Nothwendigkeit (alles ſeyend) auch dieſes Einzelne iſt. Von dieſer Seite läuft die Reihe allerdings ins Unendliche aus, indem jedes Einzelne ins Unendliche fort andere Einzelne vorausſetzt (XXVII). Da aber in Anſehung der Subſtanz ſchlechthin betrachtet, mit welcher das Einzelne (kraft der copula) abſolut verknüpft iſt, jene Unendlichkeit eine actu vorhandene und wahrhaft wirkliche iſt, ſo iſt in der Subſtanz, als Natura naturans, jedes Ding nur als in reiner unwandelbarer Gegenwart und auf ewige Weiſe.

XXXI. In jedem Ding iſt daher die Copula oder abſolute Identität das Ewige, dadurch es ſelbſt unmittelbar in die ſchaffende Subſtanz aufgelöst iſt (98. 99).

XXXII. Aus der Vereinigung des Maßes mit der unendlichen Kraft entſpringt das heitere Götterbild Idea, ein Empfängniß der nothwendigen Luſt des reinen Bejahens, aber geſänftigt durch die Einheit aller; nicht ſowohl das Ding ſelbſt, als vielmehr das göttliche Seyn, oder die Poſition[1] und Gegenwart dieſes Dings in der ewig ſchaffenden Natur.

XXXIII. Daher die Idea auch betrachtet werden kann als die Copula oder Natura naturans in jedem Ding (XXXI.)[2]

XXXIV. Dagegen iſt das einzelne wirkliche Ding die Subſtanz,

[1] Die Poſition in dem Satz A=A; die eigentliche reine Bejahung iſt eben die Identität ſelbſt.

[2] Zur Erläuterung erinnern wir an die früherhin gebrauchte Formel, welche dieſe iſt. Das Unendliche =A iſt als dieſes unmittelbar auch das Endliche =B; der Ausdruck dieſer abſoluten Identität A=B. Von B aus läuft nun die Reihe ins Unendliche aus; die Copula ſelbſt iſt nicht bedingt; A kann aber nicht beſtimmt =B ſeyn, außer inwiefern es auch =C=D u. ſ. f. ins Unendliche iſt. — Es kann aber auch ſo nicht =B, d. h. das Endliche ſeyn, ohne in derſelben untheilbaren Bejahung auch das Unendliche, und alſo nicht nur die Poſition von B, ſondern auch die Poſition dieſer Poſition zu ſeyn. Es iſt alſo A^2=(A=B...) da aber für A^2 die Unendlichkeit von der Seite des A=B... eine ſchlechthin

Digitized by Google

inwiefern ſie nun wirklich das Endliche iſt[1], denn daß ſie zumal unendlich iſt, iſt die andere für ſich beſtehende Seite dieſer unauflöslichen Verknüpfung (XXIX).

XXXV. Wie aber die Subſtanz an ſich ſelbſt nicht verkettet, und doch als ſolche das Verkettete iſt (Anmerkung des vorhergehenden Satzes): ſo kann auch das Ganze der einzelnen Dinge nicht nach außen verknüpft ſeyn, iſt es gleich eben dieſe Dinge, und alſo das

gegenwärtige iſt, ſo löst auch das einzelne Ding ſich unmittelbar in die Natura naturans $=A^2$ auf, und der vollſtändige Ausdruck jedes auch des einzelnen Dings, wie es in der ſchaffenden Natur iſt, iſt daher $\frac{A^2}{A^2=(A=B\ldots)}$

[1] Die Schwierigkeit, welche die meiſten finden, die Einheit des Unendlichen mit dem Endlichen, oder daß jenes unmittelbar dieſes iſt, zu denken, kommt von ihrem Mißverſtehen der abſoluten Identität und davon her, daß ſie das Seyn noch immer als etwas von der Subſtanz ſelbſt Verſchiedenes und wirklich Unterſcheidbares imaginiren, da es doch eben die Subſtanz ſelbſt iſt. In dem Satz: A iſt B, wird in der That nichts anderes ausgeſagt als: A iſt das Esse (die Weſenheit) von B (welches inſofern alſo für ſich ſelbſt nicht wäre; nun aber vermöge der Verknüpfung mit A iſt). Eben dieß iſt der Sinn des Satzes: Gott iſt alle Dinge, welcher lateiniſch nicht ſowohl durch est res cunctae, als vielmehr (invita latinitate) durch est res cunctas ausgedrückt werden müßte. (Wie die Dinge aus dem leidenden Fall in den aktiven erhoben werden, erhellet aus den Sätzen VIII verglichen mit XX). Wenn nun jemand uns entgegenhält, daß wir durch den Satz: das Unendliche iſt das Endliche; das Freie unmittelbar und als dieſes das Verkettete (XXVI), jenes mit dieſem vermiſchen und einen logiſchen Widerſpruch begehen: ſo müſſen wir ihm wieder ſeinen Mißverſtand des erſten Geſetzes aller Logik nachweiſen. Es iſt klar, daß A dadurch, daß es das Weſen oder Esse von B, d. h. B iſt, deßhalb dem bloßen B ſelbſt nicht gleich wird, welches jeder, ſo paradox es ihm ſcheinen mag, an dem nächſten beſten Satz erproben kann. Z. B. an dem Satz: gegenwärtiger Körper iſt roth. Offenbar iſt die Qualität der rothen Farbe hier das, was für ſich nicht ſeyn könnte, nun aber durch die Identität mit dem Subjekt Körper iſt: ſie iſt das Prädicirte. Inwiefern nun das Prädicirende, der Körper, das Esse dieſer Qualität iſt, inſofern iſt er allerdings dieſe Qualität, (wie es der Satz ausſpricht); aber es folgt nicht, daß der Begriff des Subjekts Körper deßhalb dem Begriff des Prädicats Roth (logiſch) gleich werde. — So wenn wir ſagen: die Subſtanz iſt als dieſe das Endliche, als A=B, ſo iſt ſie allerdings dieſes Endliche und in der That nichts anderes, ohne daß ſie deßhalb logiſch der Einzelheit (dem B), für ſich, gleich würde.

Digitized by Google

Verknüpfte. Vielmehr als das Ganze löst es sich unmittelbar wieder auf in die freie Natur, wie die einzelnen Theile eines organischen Wesens, als das Inbegriffene desselben, zwar alle unter sich verknüpft sind, das Ganze der Theile aber nach außen nicht verknüpft und ungebunden ist.

XXXVI. Deßhalb läuft die Verknüpfung des Einzelnen mit dem Einzelnen innerhalb der Natur ins Unendliche zurück, indem sie nie zu einer Verknüpfung des Ganzen selbst werden kann, das ewig frei, lediglich in sich selbst bleibt.

XXXVII. Umsonst versuchst du diesen Kreis zu durchbrechen, einen Punkt zu finden, wo du ihn anfassen möchtest, oder einen Ort des Anfangs. Alles ist in dieß Ganze nur ewig aufgenommen als in einen magischen Kreis, der wie mit Einem Schlag zumal da ist, und mit dem daher auch alles, was zu ihm selbst gehört, ebenso ewig da und wahrhaft gegenwärtig seyn muß, als er selbst gegenwärtig ist. Du selbst bist nur in diesem Kreise und kannst daher nicht zugleich über ihn hinausgehen.

XXXVIII. Wie aber jedes Ganze jetzt in der wechselseitigen Verknüpfung aller seiner Theile, jetzt in seiner Freiheit betrachtet werden kann, in der That aber immer nur dasselbe Ganze bleibt: so ist auch die verkettete Natur von der freien, d. h. von der schaffenden Substanz nicht das zufällige, sondern das wesentliche Complement, und mit ihr ebenso zumal, wie sie selbst mit sich zumal ist.

XXXIX. Hebe die einzelnen Dinge auf, deren unendliche Bejahung und ewige Ineinsbildung zu seyn die Natur der Substanz ist, oder denke sie je und vor irgend einer Zeit als aufgehoben, und du hebst die Substanz selbst auf, wie du den Umkreis tilgest, mit diesem den Mittelpunkt, mit beiden den Kreis selbst, wenn du die einzelnen Punkte des ersten auslöschest.

XL. Die Dinge haben daher eine ganz unmittelbare und der Idee nach ewige Wirklichkeit; der Grund jedes einzelnen Daseyns, und zwar als des einzelnen, liegt in der ewigen copula (XXIX), kraft welcher die Substanz als das Unendliche auch das Endliche und jedes

Digitized by Google

Einzelne insbesondere (XXXIV) ist, nicht schlechthin zwar, aber relativ auf anderes Einzelnes, das sie ebenfalls insbesondere ist relativ auf wieder anderes, und so fort (weil die Unendlichkeit der Dinge in die Totalität ewig aufgenommen ist) ins Unendliche.

XLI. Die Substanz ist das Einzelne insbesondere, heißt: die unmeßliche Kraft, damit die Substanz jedes Ding ist, tritt im Einzelnen, relativ auf das Einzelne, über, wodurch dann das erste Verhältniß der Einzelheit zur Substanz, nämlich (XVII) das der Geburt oder des bloß äußeren Lebens wieder gegeben ist.

XLII. Da aber dieses Uebertreten der Kraft nicht absolute, sondern nur relativ auf ein anderes, in diesem wieder auf ein anderes und so fort (XL) ins Unendliche stattfindet, alle diese Dinge aber in der schaffenden Substanz auf eine ewige Weise vorhanden und wahrhaft zumal sind: so ist klar, wie dieses Schauspiel des äußeren Lebens in die Ewigkeit der Substanz auf eine zeitlose Weise aufgenommen und selbst nur in ihr sey.

XLIII. Aber auch in diesem Uebertreten ist die Kraft gesänftigt durch das ewige und innere Maß, daß sie die Fassung nicht überschwillt; vielmehr, durch jenes angehalten, läßt sie die Form oder Conception, die sie ist, erscheinen, und es entspringt in ihr gleich als durch einen Blitz (116) und seltsame Apparition die Begreiflichkeit und Offenbarung des leiblichen Daseyns.

XLIV. Alle Bestimmungen des Dings, d. h. alle Bestimmungen der Substanz, sofern sie dieses Ding ist, sind keine Bestimmungen derselben schlechthin betrachtet, oder an sich selbst, sondern nur der Substanz, relativ auf sich selbst, als die Wesenheit eines andern Dings, u. s. f. auch in dieser Beziehung ins Unendliche.

XLV. Als die Position dieses Einzelnen, d. h. bloß endlich betrachtet, mag die Substanz wohl von sich selbst, als Position eines andern Einzelnen, d. h. ebenmäßig nur endlich betrachtet, verschieden und sich selbst undurchdringlich oder dunkel seyn — (welches von der ursprünglichen Nacht (III) der Einzelheit herrührt) — als ein Vor- oder Gegenwurf, wodurch dann aber gerade eines die Offenbarung des andern wird.

Digitized by Google

XLVI. Allein auch jenes ist nur abstracte gesprochen; ein solcher Abschnitt ist in der Substanz an sich selbst nicht, denn indem sie das Einzelne ist, ist sie zumal auch alle Dinge mit unendlicher Gegenwart, und als Natura naturans im Einzelnen (XXXIII) und Ganzen absolute Identität, reinste Lauterkeit und Unmittelbarkeit.

XLVII. Klar ist hieraus, daß die Substanz keineswegs an sich selbst ausgegossen oder verbreitet ist, daß aber dem Einzelnen, wie es nur relativ auf andere Einzelne, d. h. abstracte von dem Unendlichen, ist, diese andere Einzelne nicht in der Ungeschiedenheit und Klarheit des Centri, sondern allein in gegenseitiger Undurchdringlichkeit und unwesentlicher Verknüpfung (109) offenbar und gegenwärtig seyn können.

XLVIII. Den verwunderſamen Anblick des Wirklichen, insbesondere aber der Leiblichkeit hat die Wissenschaft von jeher zu begreifen gesucht. Da aber die meisten keinen Begriff von der Art hatten, wie die Einzelheit der Dinge mit der Substanz vereinigt seyn könne, war es auch unmöglich zu begreifen, wie die Substanz diese wirklich ist.

XLIX. Offenbar kann dem, welches nur ist, inwiefern ein anderes es ist, keine gleiche Realität mit dem zukommen, welches ihm das Seyn ist, und es ist hier immer eine Verschiedenheit nicht des bloßen Grades, sondern der Art (totius generis), wie sich der Tag scheidet von der Nacht, das Seyn von dem Nichtseyn[1].

L. Da jedoch die Natur wesentlich schöpferisch ist, so ist zwar keine ihrer Conceptionen absolute für sich, wohl aber in und mit allen andern, d. h. in und mit dem Ganzen, reell; da aber das Ganze ewig und unwandelbar wirklich ist, so müssen auch jene Empfängnisse auf eine gewisse ewige Weise in der Substanz seyn.

LI. So wie aber die Dinge in der Natura naturans nicht auf eine physische Weise gegenwärtig sind (XXX), sondern diese sie selbst auf eine wesentliche ist: so kann auch ihr Verhältniß zur Substanz in

[1] Es ist der Unterschied, welchen Spinoza festsetzt zwischen dem, quod in alio est, per quod etiam concipitur, und zwischen dem, quod in se est et per se concipitur (der freien und ewigen Natur).

Digitized by Google

der Wirklichkeit kein physisches seyn, so daß sie in ihr wären, wie ein Ding in einem andern Ding ist, in sie eindringend oder sie trennend, sondern allein wie eine Conception oder Einbildung in der Seele ist. Auch kann nicht von einem Einfallen oder Uebergehen der Formen in die Substanz die Rede seyn, sondern allein von einem Daseyn in ihr, als einer wesentlich imaginativen, auch so ohne sie zu theilen oder selbst vielfach zu machen.

LII. Ohne die Erkenntniß der Art, wie die Substanz selbst auf eine wesentliche und untheilbare Weise alle Dinge ist, bleibt, bei dem steten Wechsel der Formen auf der einen, und der Beständigkeit des Realen auf der andern Seite, um diese mit jenem zu reimen, nichts anderes übrig, als entweder mit einigen die Formen selbst für solche zu halten, denen nichts Wesentliches und wahrhaft Ewiges entspricht, welches falsch ist (L), oder aber das Reale selbst, dadurch sie existiren und sichtbar werden, zu einem Unwesentlichen zu machen.

LIII. Von dieser Art ist der Stoff, der nach einiger Meinung aller Formen empfänglich, sie ebenso leicht und willig aufnimmt, als sie wieder verläßt oder aufgibt; in höherem Sinn das *Μὴ Ὄν* der Alten, dadurch sie die Materie in das äußerste Abstractum aller Form, das zwar nicht völlig nichts, aber doch dem Nichts am nächsten, der äußerste Mangel an Realität, die höchste Bedürftigkeit selbst wäre, verwandelten.

LIV. So wenig nun entweder den Formen oder der Materie alle Wahrheit fehlen kann: so offenbar zeigen hinwiederum schon die beständigen Verwandlungen der Natur, daß zwischen Substanz und Form keine Verknüpfung wie zwischen zwei gleich realen Dingen stattfindet, und die Substanz durch die Wirklichkeit nirgends wahrhaft leidet oder modificirt werden kann.

LV. Fände in der That, wie dieß insgemein vorgestellt wird, eine Einprägung der Form in die Substanz statt, wie wäre es möglich, daß dasselbe Reale, das jetzt z. B. die Existenz einer Pflanze ausmacht, unmittelbar darauf in eine thierische Natur überzutreten scheint, hernachmals diese verlassend in die Luft, das Wasser und die übrigen Elemente zurückzukehren, bald aber denselben Kreislauf in umgekehrter Richtung

Digitized by Google

zu wiederholen, welches alles allein schon an jeder reellen Intimität zwischen Substanz und Form Zweifel erregen müßte.

LVI. Eher möchte jemand spielend sagen, daß, weil die Substanz an sich selbst die Modification nicht annimmt, zugleich aber diese für sich nicht sichtbar wäre, so wenig als die Substanz, daß eben hierdurch die Antitypie oder der Gegenwurf entstehe; gewissermaßen wie Licht (das für sich, ohne das Dunkel, auch nicht sichtbar wäre) und Schatten, nebeneinander gestellt, sichtbar werden und die Dichtigkeit erscheinen machen.

LVII. Die Ueberschwänglichkeit der Kraft, wie sie dennoch gehalten ist (XLIII), stellt sich in den Dingen, so wie sie in gegenseitiger Ausschließung (XLVII) offenbar sind, als Ausdehnungstrieb dar, dadurch sie auch in der That ein bloß äußeres Leben in Bezug aufeinander haben, oder sich gegenseitig und äußerlich offenbaren.

LVIII. Die Temperatur dieses Triebs aber, dadurch die überströmende Kraft zurückgehalten, nach innen sich ergießt, um hier die Form so viel möglich, aber immer auf unendliche Weise zu erfüllen, macht die Innerlichkeit des Geborenen aus, und ist an demselben ein Ausdruck der inneren Milderung alles Seyns in der göttlichen Einheit.

LIX. Weder aber ganz äußerlich noch ganz innerlich, weder völlig offenbar noch völlig verborgen, zwischen beiden angehalten, *steht* das Wundergebild der Materie; ein Gewächs und Inbegriff göttlicher Kräfte und das erste Ebenbild des All.

LX. Denn wie die ewige Einheit der Substanz sich selbst in die Unendlichkeit der Dinge ausspricht, die ausgesprochenen aber ebenso ewig zurücknimmt in sich selbst und ihnen das Maß ihres Wesens gibt: ebenso erzeugt die Substanz als Wesen des Einzelnen einen unendlichen Widerhall von Positionen ihrer selbst, die sie aber ebenso ewig wieder in sich, als der Einheit, verkettet, auf diese Weise ein All für sich und im Einzelnen darzustellen.

LXI. Die schaffende Substanz aber, indem sie von der einen Seite die Einheit in die unergründliche Realität vertieft, von der andern eben diese Tiefe in die Einheit, welche das Licht der Dinge ist, verklärt, ohne jene doch völlig erhellen zu können, schafft, durch diese Ineinsbildung

Digitized by Google

als Produkt oder Natura naturata die ſichtbare Tiefe, und jenes Mittlere von Erhellung und Dunkelheit, die eigentliche Materie.

LXII. Auch ſo noch indeß haben wir von der leiblichen Geburt der Dinge nur im Allgemeinen, nicht nach der Wirklichkeit gehandelt. Denn die Natur, wegen der Unendlichkeit der Empfängniſſe von der einen und der Untheilbarkeit des Seyns von der andern Seite, trachtet in großem Drang und mächtigem Trieb alles ſo viel möglich in allem zu gebären und zumal gedrängt darzuſtellen, daher kein Ding für ſich in ihr wird, ſondern alle als in einem göttlichen Chaos. Der harte Stein kann nicht ſeyn, ohne daß mit und in ihm auch anderes iſt, nicht durch Mengung oder Miſchung, ſondern als in einem untheilbaren Wachsthum. Die höchſten Geburten der Natur ſind aber diejenigen, in welchen ſie, als in beſondern Allen, wahrhaft die Fülle ihrer Schöpfungsluſt ausgedrückt und dargeſtellt hat.

LXIII. Die gänzliche Einheit und Untheilbarkeit alles Seyns wird eben durch jenen von uns beſchriebenen Wechſel der Formen offenbar. Wie alle Dinge zuletzt aufgelöſt ſind in die Exiſtenz der Einen Subſtanz, zu welcher alles gehört: ſo nimmt das Höhere das Niederere in ſich auf als ein zu ſeiner Exiſtenz Gehöriges. Erde, Luft, Waſſer werden in die Pflanze, die Pflanze in das Thier, das niederere Thier in das höhere, alles zuletzt in das Geſtirn, das Geſtirn ſelbſt in das All, das All in die ewige Subſtanz aufgenommen. Jedes Niederere gehört alſo zur Exiſtenz eines Höheren, alles zuletzt zur Exiſtenz des ewig Einen und unendlich-Vollen, aber eben darum wird es nicht von ihm hervorgebracht, ſondern iſt mit ihm zumal.

LXIV. Wir haben geſehen, daß das Leibliche eines Dings für ſich in der That die ganze Subſtanz iſt (LXI), wie ſie nämlich, verſchlungen in ihre Bejahungsluſt und gleichſam fortgeriſſen von derſelben, ganz in die Bejahung des Einzelnen verſenkt und es ſelbſt völlig iſt. Denn unendlich gilt der früher ausgeſprochene Satz (XXX): daß in jedem Wirklichen die ſchaffende Natur, die Subſtanz, ſofern ſie unendlich, und dieſelbe, ſofern ſie das Endliche iſt, auf untheilbare Weiſe gegenwärtig und vereinigt ſeyn müſſen.

Digitized by Google

LXV. Das Leibliche seyend, ist indeß die Substanz doch nur das Endliche (XLIV). Vermöge der absoluten Identität und ewigen Copula aber kann sie nicht das Endliche seyn, ohne zumal und in derselben Position auch das Wesen aller Dinge zu seyn (XXIX), denn nur so löst sich ihr selbst das Endliche in die Ewigkeit ihres Lebens auf (XXVIII).

LXVI. Als das Wesen aller Dinge aber ist die Substanz die innere Gegenwart, Verknüpfung und Empfindung aller als in Einem Wesen (XXI); die Substanz kann daher, indem sie das bestimmte Endliche ist, zumal das Wesen aller Dinge seyn, nur inwiefern sie in jenem Endlichen selbst die Empfindung und Verknüpfung aller Dinge ist.

LXVII. Allein dieses Endliche ist nicht alle Dinge, es ist nur dieses, und es existirt nicht schlechthin, sondern beziehungsweise auf andere Dinge, die als diese wieder nur beziehungsweise auf andere sind. Also kann auch das Wesen aller Dinge in dem Einzelnen, als solchen, nicht die Empfindung und Verknüpfung aller Dinge schlechthin, sondern nur relativ auf das Einzelne, und ebendaher auch nur relativ auf diejenigen Dinge seyn, welche mit jenem, und mit denen es selbst hinwiederum in nothwendiger Beziehung steht.

LXVIII. Zwar ist auch dieses nur abstracte gesprochen; denn die Substanz, indem sie dieses Einzelne ist, ist in sich selbst zumal alle Dinge (XXVIII); indem sie also die Empfindung und Verknüpfung der Dinge in diesem Einzelnen ist, zugleich die Einheit und Verknüpfung aller Dinge in allen Dingen.

LXIX. Der Substanz absolut betrachtet löst sich daher, auch (ebend.) in dieser Beziehung, das Leben der verketteten Dinge zur unendlichen Gegenwart und gleichsam in eine untheilbare Empfindung auf (die eben deßhalb keine Empfindung ist). Nicht so aber der Substanz, inwiefern sie nun wirklich nur dieses, und also auch die Empfindung und Verknüpfung der Dinge nur relativ auf dieses ist.

LXX. Für diese aktive Verknüpfung und lebendige Einheit der

Digitized by Google

Dinge in einem Einzelnen gibt es keinen andern Begriff als den der Seele, welche in Wahrheit nichts anderes ist denn eine Kraft der Vergegenwärtigung des Vielen in Einem.

LXXI. In der Substanz absolut betrachtet ist die Unendlichkeit oder Existenz der Einheit oder untheilbaren Position dieser Existenz stets vollkommen adäquat, d. h. dasselbe, was sie der Einheit oder dem ewigen Gemüth nach (XXIII) ist, dasselbe ist sie zumal auch der Existenz oder Wirklichkeit nach, und sie ist daher in dieser und jener nicht ein Gedoppeltes, sondern nur ein absolutes Eins.

LXXII. Das einzelne wirkliche Ding aber ist die Substanz, niemals schlechthin, sondern allein beziehungsweise auf sich selbst, sofern sie auch andere Dinge ist, die sie wiederum nicht absolute ist (XXVII); sie ist daher, als das Einzelne, nicht nur überhaupt, sondern auch fortwährend und in jedem Moment ein durchaus Bestimmtes und nur dieses; dieselbe aber als unendlich ist die stete und gleiche Gegenwart nicht allein aller Dinge, sondern auch des Einzelnen selbst in der Ganzheit seines Daseyns.

LXXIII. Zwischen der Substanz, inwiefern sie das Einzelne ist, d. h. zwischen dem Einzelnen selbst und zwischen der Substanz, sofern sie das Wesen aller Dinge ist, ist daher eine nothwendige Differenz, die sich zwar für jene in ihre Absolutheit ausgleicht und in der Ewigkeit (da sie zumal alle Dinge ist) aufhebt (XXXII), für das Einzelne aber, d. h. für die Substanz, inwiefern sie in der That nur dieses ist, besteht.

LXXIV. Eben auf dieser Differenz zwischen dem Wesen (als der Einheit oder Position aller Dinge) und dem besondern Seyn des Einzelnen beruht die abstrakte Endlichkeit, welcher zufolge das Seyn desselben kein Seyn der Substanz (Esse substantiae), sondern ein bloßes Seyn der Form oder der Beziehung ist.

LXXV. Da aber vermöge der ewigen Copula (XXIX) und in Kraft der Einbildung Gottes in der Natur das Wesen mit der Existenz in den Dingen dennoch vereinigt ist (indem sie in der That existiren): so sind eben daher alle Dinge unmittelbar durch das Absolute beseelt

Digitized by Google

und die Natura naturata ſelbſt als ein durchaus beſeeltes Ganze geboren.

LXXVI. Die Subſtanz in ihrer Abſolutheit betrachtet aber kann nicht eigentlich beſeelt genannt werden (weil die Exiſtenz in ihr ebenſo unendlich als das Weſen iſt und nichts, das beſeelt zu werden bedürfte), ſo wenig ihr eben deßhalb im Gegentheil eine leibliche Natur zukommen kann.

LXXVII. Vielmehr iſt die ſchaffende Subſtanz im einzelnen die Copula von Seele und Leib ebenſo, wie ſie im ganzen das abſolute Band der Allheit und der Einheit der Dinge iſt (XXIX). Vermöge dieſer ewigen Identität ſind, auch im einzelnen Leben, Seele und Leib, da ſie in der abſtrakten Betrachtung als Nicht-Eins erſcheinen, an ſich, d. i. in der Idea oder Natura naturans jedes Dings (XXXIII) betrachtet, wahrhaft nicht zwei verſchiedene Weſenheiten, ſondern nur der zweifache Gedanke einer und derſelben Weſenheit, oder ein und daſſelbe Weſen, jetzt von der Seite der Endlichkeit, jetzt von der der Unendlichkeit betrachtet.

LXXVIII. Die Seele eines jeden Dings iſt in dem Gemüth der ewigen Natur (XXIII) und alſo in der innern, ewigen Gegenwart aller Dinge enthalten. Wird ſie nun in dieſem Enthaltenſeyn betrachtet, ſo iſt auch ſie ſelbſt eine Gegenwart aller Dinge. Abstracte aber, d. h. (LXII) inwiefern ſie nun in der That nur die Seele dieſes Dings, und alſo auch eine Verknüpfung der Dinge nur relativ auf dieſes iſt, iſt ſie auch nur inſoweit und nur inſofern eine unmittelbare Empfindung der Dinge, inwieweit und inwiefern ſie mit jenem Ding in unmittelbarer Beziehung ſtehen; alles aber, das mit jenem in keinem unmittelbaren Verband ſteht, bleibt ihr nothwendig unſichtbar, wenn es gleich in Anſehung der ſchaffenden Natur ſtets auf dieſelbe ewige Weiſe (XXXII) gegenwärtig iſt.

LXXIX. Eben daher kann ſie, in dieſer Art, auch nicht ein Begriff der Dinge an ſich ſelbſt, ſondern nur inwiefern ſie gegenſeitig aufeinander zurückweiſen, d. h. ſie kann keine Empfindung der Dinge ſeyn, wie ſie im Ewigen oder in der abſoluten Identität, ſondern allein wie

Digitized by Google

ſie in gegenſeitiger Ausſchließung und unweſentlicher Verknüpfung ſind, in welcher Beziehung ſie dann ſelbſt eine bloße Vorſtellung von Materie iſt[1].

LXXX. Ebenſo kann ſie auch der Begriff des Dings, deſſen unmittelbare Poſition ſie ſelbſt iſt, nicht ſchlechthin oder absolute ſeyn, ſondern nur der Begriff deſſelben in der Beziehung auf andere Dinge, d. h. ein Begriff deſſelben, inwiefern er Leib iſt.

LXXXI. Aber auch in dieſer Theilnahme an der Endlichkeit deſſen, wovon ſie der Begriff iſt, bleibt doch der erſten Nothwendigkeit gemäß (LXV) das Verhältniß der Seele zum Leibe ſtets das Verhältniß der Unendlichkeit zur Endlichkeit, und auch ſo iſt die Seele jedes Dings das, wodurch es ſtets und mit Beſtändigkeit aufgelöst wird in das ewige Daſeyn. Welches genauer zu erklären, jetzt noch insbeſondere unſer Geſchäft ſeyn muß.

LXXXII. Ein jedes, das nur dieſes, d. h. ein völlig Beſtimmtes, iſt, ruht; ein jedes aber, das entweder mehreres iſt, als es in dieſem Augenblick offenbaren kann, oder mehreres zu ſeyn trachtet, als es gegenwärtig in der That iſt, von dem ſagt man, daß es ſich bewegt.

LXXXIII. Die Subſtanz abſolut betrachtet bewegt ſich nicht; denn es iſt in ihr kein Abſtand und keine Leere; nicht etwas, das zuvor geweſen, und ein anderes, das hernach ſeyn würde; ſondern ſie iſt zumal alles, in dem Nu die Ewigkeit und als ewig doch nur Eine untheilbare Poſition. Dem Einzelnen aber, welches ſie iſt, ſcheint ſie von einem in anderes und wieder anderes fortzugehen, gleichſam als ein ſolches, das immer ganz ſich offenbaren will, aber nie völlig in der

[1] Die meiſten glauben wohl zu begreifen, daß eine Seele Begriffe, Vorſtellungen u. ſ. w. hat; daß aber in der Natur lebendige Begriffe ſeyn können, die nichts weiter ſind als eben dieſe Begriffe ſelbſt, die nicht gehabt werden, ſondern für ſich beſtehen, und als für ſich beſtehend, ohne Reflexion, wirken: dieß gehört für ſie nicht allein zu den Unbegreiflichkeiten, ſondern zu dem völlig Unverſtändlichen; und es iſt in dieſem Betracht in der philoſophiſchen Welt unſerer Zeiten noch immer der alte Jammer der Carteſianiſchen Zeit, welche alle dunkele, d. h. nicht reflektirten, nicht ſubjektiven, ſondern objektiven Begriffe leugnete, damit aber die geſammte Natur, nicht nur die insgemein todt genannte, ſondern ebenſo die lebende, in das Reich der reinen Mechanik herunterſetzte.

Digitized by Google

Wirklichkeit dazu gelangt, während sie für sich selbst in der That stets der gleiche, ewiggeschlossene Cirkel ist.

LXXXIV. In jenem Fortgang von anderem in immer anderes scheint sie den Fluß der Zeit zu erzeugen (131). Allein die Ewigkeit der Substanz geht, der Idee nach, selbst der Zeit voran, und bleibt immer das Erste oder Oberste, oder vielmehr das Eine, und das Zeitliche ist selbst von dieser Ewigkeit begriffen.

LXXXV. Indem die Substanz das einzelne Ding ist, ist sie kraft ihrer ewigen Freiheit unmittelbar auch alle Dinge, welche mit jenem zwar in der Natura naturans und der allen Widerstreit lösenden göttlichen Einbildung (XXXII), aber auf keine andere Weise, in der Natura naturata, zumal und eins seyn können. Sie scheint daher fortzuschreiten, nicht weil, wie einige sagen, die Materie nie gesättigt ist und stets nach mehrerem trachtet, sondern weil sie selbst actu (auch das Einzelne seyend) mehreres ist, als dieses wegen eigner Eingeschränktheit zu fassen vermag, daher sie ihm fort und fort in immer anderes hin- und überzuströmen scheint.

LXXXVI. Fluth und Ebbe, Geburt und Wiederaufnahme der Dinge sind also nur die dem Einzelnen fühlbaren Wellenschläge ihrer Ewigkeit; Momente, die zwar für die Betrachtung des Endlichen getrennt, an sich selbst aber oder in dem Leben der Substanz ungetrennt sind (XXX).

LXXXVII. Aus diesem Grunde bleibt die Natur, alles Wechsels der Formen unerachtet, der Substanz nach immer dieselbe, welches denjenigen unbegreiflich seyn muß, die keine Idee von der Art haben, wie sie wesentlich alle Dinge ist, und die so viel verschiedene Substanzen annehmen müssen, als verschiedene Geburten der Natur sind. Wie vielmehr ein volles Gemüth, das überfließt in Aeußerung, doch dabei dasselbe bleibt, und seine Gedanken immer auflösend in sich selbst als deren Ewigkeit, mit ihnen zusammen und eins bleibt: so bleibt die Natur mit ihren Empfängnissen eins, und ist jedem stets und unmittelbar gegenwärtig, indem sie zugleich in ihrer eignen Einfachheit und Ewigkeit besteht.

Digitized by Google

LXXXVIII. Die Subſtanz in der Abſolutheit und Ewigkeit iſt daher nicht bewegt, noch an ſich ſelbſt auch das Bewegende. Das Endliche aber, welches die Subſtanz iſt, iſt auch nicht bewegend, vielmehr allein bewegt. Denn es für ſich ſelbſt iſt in jedem Augenblicke nur dieſes und trachtet nur dieſes zu ſeyn. Sein Weſen iſt die Ruhe, ſein Bild der Raum, welcher die Ruhe ſelbſt iſt.

LXXXIX. Wie die Flamme nicht ſtetig brennt, weil ſie zu ihrer Nahrung der Luft bedarf, die ſelbſt durch andere Dinge beſtimmt iſt, welche wieder durch andere, ſo kann das Phänomen des Leibes aus dem gleichen Grunde kein beſtändiges ſeyn, ja richtiger würde man ſagen, daß alles Leibliche nur einen Augenblick des wahren und vollſtändigen Daſeyns habe, wie die Gewalt des geſchmolzenen und geſchiedenen Silbers nur in Einem Blicke ſich verkündiget.

XC. In jeder Kreatur und Bildung aber iſt das eigentlich Lebende eine ewig geborene Idea, von der Anfang und Ende eines jeden Dings ſelbſt die bloß ſcheinbar getrennten Momente ſind, wie in jenen wundervollen Umwandlungen der Natur, da ſie ein anfängliches Erdgeſchöpf zu einem Luftgeſchöpf ausbildet, die in demſelben webende Idea die wahre und der Natur nach ewige Mitte dieſer beiden Zuſtände iſt.

XCI. Alle Bewegung und Verwandlung des Endlichen hat daher (LXXXIX) in der Verkettung aller Dinge und der ewigen Mäßigung des Seyns eines jeden durch das Seyn aller und hinwiederum aller durch das Seyn eines jeden (XXVII) ſeinen letzten Grund und ewigen Quell. Da das Seyn aller Weſen, wie ſie in der Subſtanz in der That zumal vorhanden ſind, ein untheilbares iſt, ſo ſind dem äußern Leben nach alle Dinge in Haß und Liebe gleicherweiſe gegeneinander geſtellt (jenes, weil ſie ſich ausſchließen in der Exiſtenz, dieſes, weil eines des andern Ergänzung iſt), und werden vielfach bewegt in Einigkeit und Streit, auf dieſe Weiſe die Stille der Ewigkeit lautmachend und die Einheit offenbarend in Geſchiedenheit der Kräfte.

XCII. Das erſte Bewegende (primum Movens) im Univerſum iſt daher allein (XXIV) das Gemüth der ewigen Natur, oder die heilige Seele der Welt, die alle Dinge ſtets in ſich auflöſend und

Digitized by Google

gleichsam verzehrend, das erste und vornehmste Werkzeug der Ewigkeit ist.

XCIII. Auch im einzelnen Ding aber ist die zumal mit ihm selbst geborene Seele als eine Einbildung des ewigen Gemüths (LXXVIII) und in der Beziehung auf den Leib das wahrhaft Unendliche. Denn das Endliche, indem es auch bewegt wird, ist doch immer und in jedem Augenblick nur dieses; die Seele aber ist die Möglichkeit und Empfindung anderer Dinge als anderer, und da diese wieder mit andern ins Unendliche fort zusammenhangen, eine wahre und lebendige Gegenwart des Unendlichen im Endlichen.

XCIV. Eben darum ist die Seele das allein Bewegende jedes Dings nach dem Maß seiner Verhältnisse und das stets Auflösende des Endlichen in das Unendliche, ein Werkzeug der Ewigkeit in jedem einzelnen Ding.

XCV. So also denken wir, daß die Natur aus Seele und Leib vollendet werde zu einem wahrhaft göttlichen Anblick und gleichsam als ein empfindlicher und begreiflicher Gott geboren. Wie aber die Substanz selbst in der Einzelheit und in der Verkettung der Dinge als das Unendliche und ewig Freie bestehe, dieses ist es, was wir nun weiter zu betrachten haben.

Anmerkung zum XXII. Aphorism, die Unterscheidung analytischer und synthetischer Sätze betreffend.

Wäre die Bedeutung des Princips A=A die formale (wenn ich A denke, so denke ich A), diejenige, welche ihm die gemeine Logik gibt, so würden aus demselben in der That keine andern als die nichtssagenden Sätze folgen können, welche Kant als analytische bezeichnet. Jener Satz ist aber, weit entfernt von bloß formaler Bedeutung zu seyn, vielmehr der höchste Existentialsatz, darin das Wesen und der Bestand aller Existenz ausgesprochen ist. Alle Existenz beruht auf der unauflöslichen Verknüpfung des Subjekts mit einem Prädicat, die in jenem Satze nicht für den besondern Fall, sondern allgemein und schlechthin

Digitized by Google

ausgesagt ist. Wird nun zugegeben, wie denn zugegeben werden muß, daß das Verhältniß des Prädicats (d. h. des Prädicirten) zum Subjekt (d. h. dem Prädicirenden) das Verhältniß eines solchen sey, das an und für sich selbst nicht seyn könnte, durch die Verknüpfung mit dem Subjekt aber ist, so erhellt, daß der Satz A=A, das Princip der Identität, nichts anderes aussagt denn die ewige Copula dessen, das an sich selbst ist, mit dem, das an und für sich selbst nicht seyn könnte, d. h. die absolute Identität des Unendlichen und des Endlichen. Es erhellt eben daraus, daß durch jede Verknüpfung, die in Kraft dieses Gesetzes geschieht, also überhaupt in jedem Vernunftsatz, nicht Gleiche, sondern wirklich Entgegengesetzte verbunden werden, die sich immer so verhalten, wie sich Prädicirendes und Prädicirtes verhält. Beide wären formal oder analytisch nicht eins; sie wären nicht eins ohne Gott; durch Gott sind sie aber auch nicht synthetisch, sondern eben absolut-eins. — Wie nun hiemit zugleich die Realität aller synthetischen Sätze, als solcher, falle, ist von selbst klar, und diese erstreckt sich sowohl auf Erfahrungssätze als auf die, welche als a priori gewisse betrachtet werden. Z. B. das Verhältniß der Ursache und der Wirkung mag für endliche Naturen, d. h. solche, die nicht alle Dinge zumal erkennen, ein bloß synthetisches seyn; in Gott aber ist die Wirkung (d. h. das Prädicirte) mit der Ursache (dem Prädicirenden) nicht nur zumal, sondern absolut eins; denn das Bewirkte = B ist das Absolute, und das Bewirkende = A ist dasselbe Absolute, beide sind also nicht synthetisch und nicht analytisch, sondern absolut verknüpft. Ebenso sind auch in jedem empirischen und völlig einzelnen Satz Subjekt und Prädicat, auf das Absolute bezogen, schlechthin eins. Das Streben der Vernunfterkenntniß aber ist dieses, alles im Einzelnen Undurchdringliche in die Klarheit und Evidenz des A=A aufzulösen. So würde nach der gewöhnlichen Betrachtungsweise z. B. der Satz: die Luft löst sich eben in Regen auf, als ein Satz von der möglichst zufälligsten Verbindung angesehen werden müssen. Aus dem Begriff Luft kann ich nie den Begriff von Wasser ableiten, noch aus dem Begriff des gegenwärtigen Augenblicks, daß es gerade jetzt

Digitized by Google

regnet. Daher, ſagt man, iſt dieß ein ſynthetiſcher Satz. Allein, wenn wir dieſe Begebenheit der Natur nicht abstracte betrachten, ſondern in der Beziehung auf die Einheit der Subſtanz und ihres Lebens im Weltall, ſo begreifen wir im Allgemeinen, wie auch jene aus dieſer erfolgt, und würden, wäre uns von unſerm Standpunkt aus gegeben das Ganze zu überſehen, beſtimmt einſehen, daß, wenn es z. B. jetzt nicht regnete, die Harmonie des All geſtört, das A = A alſo aufgehoben ſeyn müßte. Aller Schein einer ſynthetiſchen, d. h. zufälligen Verknüpfung iſt daher jederzeit nur ſubjektiv, d. h. er gründet ſich auf die Unvollkommenheit unſerer Erkenntniß, und iſt daher ſelbſt nichts Poſitives. Dieß gilt ſchlechthin für alles in der Sphäre der Wirklichkeit Liegende. Alle Veränderungen und Bewegungen der Natur ſind nur Momente des ewigen und durchaus identiſchen und in ſich ſelbſt ſtetigen Lebens der Subſtanz, vom Standpunkt der Einzelheit erblickt; alle quellen gleicherweiſe aus der abſoluten Identität, nach ewiger Folge.

b) Von der Unendlichkeit und Freiheit der Natur ſelbſt in der Einzelheit und in der Verknüpfung der Dinge.

XCVI. Der ewigen Subſtanz Freiheit und Unendlichkeit in den Dingen, welche ſie iſt, haben wir im allgemeinen auch ſchon im Vorhergehenden erkannt; hier aber handelt es ſich von der Wirklichkeit derſelben, oder davon, wie dieſe Unendlichkeit und Freiheit des Weſens in der Natur ſichtbar und erkenntlich ſey.

XCVII. Es gibt eine doppelte Betrachtungsart der Dinge. Entweder wird auf das Ding, das Bejahte als ſolches, in der Abſtraktion von der Bejahung, die es iſt (XXXII, Anm.), geſehen, und dieſes nennen wir die abſtrakte Betrachtungsweiſe, oder es wird auf das göttliche Seyn und die Poſition jedes Dings, d. h. auf die Subſtanz ſelbſt geſehen, ſofern ſie es iſt. Dieſes nennen wir die Vernunftbetrachtung.

XCVIII. Die abſtrakte Betrachtung kann durchaus nur unweſentliche Eigenſchaften der Dinge bemerken, die für ſich nichts Reelles

Digitized by Google

ſchließen, und die ihrer Weſenloſigkeit halber nicht einmal bemerklich wären ohne die Poſition, die ſie feſthält und erſcheinen macht.

XCIX. Das Bejahende und das Bejahte ſind auf ewige Weiſe eins und nothwendig beiſammen; ſo daß es auch in dem Wirklichen ſelbſt keineswegs das Bejahte als ſolches, ſondern nur ſeine Einheit mit dem Bejahenden iſt, die uns mit der Idee des Poſitiven und Wirklichen erfüllt.

C. Das Bejahte, das nur an und zumal mit dem Bejahenden ſeyn kann, iſt eben darum nicht als das Bejahte, ſondern nur als Einheit oder Band des Bejahenden mit dem Bejahten. Seine Form als bloß Bejahten dagegen iſt nothwendig die Form der Unvermögenheit für ſich ſelbſt zu ſeyn, oder der vollkommenen Kraftloſigkeit.

CI. Subſtanz iſt Selbſtbejahung und Selberoffenbarung. Darum iſt der Charakter des bloßen Bejahtſeyns der Charakter der reinen Subſtanzloſigkeit.

CII. Der Raum iſt dieſe Form der Subſtanzloſigkeit, des Bejahten ohne das Bejahende, oder der Dinge in der Abſtraktion von der Subſtanz (143).

CIII. Die Subſtanz iſt (XXXIV, Anm.) das Ausgedehnte, aber nicht ſelbſt ausgedehnt[1]. Der Raum, da er die Form des Bekräftigten ohne das Bekräftigende iſt (CII), kann eben darum (XCIX) weder ſelbſt etwas Wirkliches ſeyn, noch zu dem Wirklichen als ſolchem irgend ein Verhältniß haben.

CIV. Inwiefern das in allen Dingen Abſolute die Einheit des Bejahenden und Bejahten iſt, muß es, weit entfernt ſelbſt durch den Raum afficirt zu ſeyn, dieſen vielmehr als nichtig ſetzen in den Dingen.

CV. Der Raum iſt Vielheit ohne Einheit, Umkreis ohne Mittelpunkt, das Ewige aber die Einheit in der Vielheit, und überall Mittelpunkt, auch im Umkreis.

CVI. Der Raum wird dadurch negirt, daß die Poſition oder der

[1] So Spinoza: Deus est res extensa, aber nirgends, daß wir wüßten, Deus est extensus, wie ihn die gelehrte und ungelehrte Menge bis auf dieſen Tag verſtanden.

Digitized by Google

Begriff aller Dinge in das Einzelne gesetzt ist. Da aber dieses, als ein solches, das nur dieses ist, den Begriff des Ganzen nicht fassen kann, so fließt dieser in ihm über (XLI) und setzt es als nichtig und als real zugleich. Als nichtig in seinem für-sich-Bestehen, als bloß Bejahtes; als reell, inwiefern es vom Begriff des Ganzen beherrscht und die Einheit des Ganzen in ihm offenbar wird.

CVII. Das Bejahende aber oder der Begriff und das Bejahte sind doch auf eine ewige und nothwendige Weise beisammen (XCIX), so daß jenes in der Abstraktion von diesem ebenso wenig real und wirklich seyn könnte, als es dieses in der Trennung von jenem zu seyn vermag.

CVIII. Das Bejahende in der Abstraktion vom Bejahten oder im Gegensatz mit ihm angesehen, ist das Princip der Zeit. Wird aber nicht auf den Gegensatz, sondern auf die Einheit oder Copula (XXXI. XXXII, Anm.) in dem Gegensatz gesehen, so wird die Ewigkeit in dem Ding erkannt.

CIX. Das Princip der Zeit erscheint der abstrakten Auffassung als das, was allerwärts Mittelpunkt ist, aber nirgends Umkreis oder Fassung (III), indem es das Bejahte überschwellt. Aber in der wahren Einheit (der absoluten Copula) ist das Bejahte mit dem Bejahten nicht auf eine vorübergehende und zeitliche, sondern auf eine ewige, von aller Zeit unabhängige Weise verknüpft.

CX. Durch die Negation des Raumes, oder dadurch, daß das Ewige das Eine ist in dem Vielen, ist in das Viele die innere Einheit aller Dinge als Zeit, als unendlicher Begriff, gesetzt, von dem es überwältigt wird. Aber so ursprünglich als das Ewige die Einheit ist in der Vielheit, ebenso ewig ist es auch die Vielheit in der Einheit; oder so ewig das Bejahende dem Bejahten, auf ebenso ewige Weise ist das Bejahte dem Bejahenden verknüpft.

CXI. Aus dieser Verknüpfung entspringt jenes göttliche Maß der Dinge (XIV) im ganzen wie im einzelnen (XLIII).

CXII. Wir können diese doppelte Einheit ausdrücken als ein zweifaches Band, das in dem absoluten Band eingeschlossen liegt; das

Digitized by Google

erſte, wodurch das Ewige ſich in der Allheit der Dinge, das andere, wodurch es dieſe Allheit in ſich, als zu ihm gehörig (XIII) ſetzt: beide ſind aber in dem Ewigen eins, oder vielmehr das Ewige ſelbſt iſt nur Ein Band, und dieſelbe Subſtanz in beiden.

CXIII. Wird durch das erſte Band der Raum negirt, der unendliche Begriff im Bejahten, und dieſes damit zeitlich geſetzt, ſo wird im Gegentheil durch das andere Band die Zeit negirt, und der Raum als ein wirkliches für-ſich-Beſtehen des Bejahten geſetzt, indem auch dieſes in der Einheit mit dem Bejahenden Ewigkeit hat, und ein All für ſich iſt.

CXIV. Raum und Zeit negiren ſich alſo wechſelſeitig, ſo daß nirgends und in nichts Raum oder Zeit für ſich wirklich ſind, die Wirklichkeit vielmehr nur in der gegenſeitigen Indifferenziirung oder Negation beider durcheinander hervortritt.

CXV. Die in dem Raum geſetzte Zeit oder das dem Bejahten eingebildete Bejahende iſt das erſte Band an den Dingen und deren erſte Dimenſion.

CXVI. Der in die Zeit aufgenommene Raum oder das mit dem Bejahenden ſyntheſirte und in ihm geſetzte Bejahte, iſt das andere an den Dingen offenbare Band und deren zweite Dimenſion.

CXVII. Jede dieſer Dimenſionen, als eine Indifferenz von Raum und Zeit, iſt ſchon für ſich real (CXIV), oder in jeder iſt ſchon das ganze Ding. Da aber jede doch nur eine relative Indifferenz ausdrückt, ſo tritt das ſchlechthin Reale erſt in der gegenſeitigen Indifferenziirung auch dieſer beiden Einheiten durch das abſolute Band (CXIII) hervor.

CXVIII. Das vollkommene Reale, d. h. dasjenige, in welchem die ganze Idea oder Natura naturans gegenwärtig lebt (XXXIII), iſt daher nothwendig ein in der Einheit dreifaches und in der Dreifachheit einiges und untheilbares. Denn es iſt der Ausdruck eines dreifachen Bandes, das als ſolches doch nur Eines iſt: die ausgeſprochene Fülle des A=A.

CXIX. Dieſes vollkommene Reale iſt die körperliche Materie (LIX).

Digitized by Google

CXX. Die Materie ist ein und dasselbe Ganze, das auf völlig gleiche Weise Einheit in der Vielheit und Vielheit in der Einheit ist. Jede dieser beiden Seiten, die wir auch als reale und ideale bezeichnen können, ist die ganze Materie, und jede derselben drückt das ganze Wesen der Substanz aus.

CXXI. Diese Einheit in der Materie ist auch die des Wesens und der Form. Denn die Einheit in der Vielheit ist die Fülle und das Setzende der Masse (des Bewältigten); die Vielheit aber, lebendig in die Einheit aufgenommen, das Maß oder die Form.

CXXII. Auch die Materie kann entweder in ihrem An-sich betrachtet werden, oder abstrakt in der Trennung von der Substanz (XCVII). Im letzten Fall erscheint auch sie selbst lediglich als Bejahtes und unter bloß leidenden Bestimmungen, d. h. solchen, die nichts Positives in sich schließen.

CXXIII. Eine Folge dieser Betrachtung ist z. B. die Vorstellung der Materie als eines bloß leidenden oder empfangenden Princips, dem die Formen eingeprägt sind, und ähnliche, deren Nichtigkeit zum Theil schon im Vorhergehenden gezeigt worden (LIII f.).

CXXIV. Die Modificationen oder Bestimmungen, deren die Materie in dieser Abstraktion allein fähig, und in denen überall keine Wesenheit enthalten ist, sind z. B. die Verschiedenheit des Orts, der Figur, der Größe u. s. w.

CXXV. Diese bloß passiven Verschiedenheiten der Materie sind es, deren Inbegriff Mechanismus heißt. Die mechanische Ansicht der Natur ist daher eine auf lauter Abstraktion beruhende, die entsteht, indem von allem Realen und Positiven der Materie abgesehen und das Nichtige in Betrachtung gezogen wird.

CXXVI. Die Materie abstrakt betrachtet, ist nur das Gefaßte der absoluten Copula, das aber als solches und von dieser abgesondert keine Realität hat. Die Materie aber in ihrem Wesen, d. h. positiv oder an sich angesehen, ist eben diese lebendige Copula des Bejahenden mit dem Bejahten, und von ihr nicht verschieden.

CXXVII. Die Materie an sich oder in dem Band betrachtet, ist

Digitized by Google

actu unendlich, im Ganzen wie im Einzelnen; denn das Band selbst ist absolute Position gegenwärtiger Unendlichkeit.

CXXVIII. Actu unendlich ist, was unendlich ist kraft des Wesens oder der Position; von ihr verschieden ist die imaginirte oder empirische Unendlichkeit, die auf der bloßen Anhäufung abstrakter Endlichkeiten beruht, und die vielmehr eine fortgesetzte Verneinung der Unendlichkeit als Bejahung derselben ist.

CXXIX. Nichts kann unendlich werden, das nicht seinem Wesen nach unendlich ist, auch durch endlose Hinzufügung. Kann also die Größe im Raum die Unendlichkeit nicht schaffen, so kann sie noch weniger dieselbe vernichten. Die Materie und jeder Theil derselben ist daher unangesehen alles Raumes an sich unendlich.

CXXX. Jene, welche das actu Unendliche nicht zu fassen vermögen, leugnen es aus dem Grunde, weil sonst eine unendliche Zahl als wirklich oder gegenwärtig angenommen werden müßte. Allein, daß es ein Unendliches gebe, dem überhaupt keine Zahl, weder endliche noch unendliche (wenn eine solche gedacht werden könnte), angemessen ist, und das alle Zahl unendlich übertrifft, davon könnten sie sich allein schon durch die Beispiele der Mathematik überzeugen, in welchen eine solche Unendlichkeit mit vollkommener Evidenz als eine gegenwärtige angeschaut und unmittelbar erkannt wird[1].

[1] Spinoza in dem bekannten Brief über den Begriff des Unendlichen (Opp. posth. Epp. XXIX.) bedient sich des Gleichnisses von den Ungleichheiten des Zwischenraumes, der von zwei Kreisen verschiedener Mittelpunkte eingeschlossen ist. Die Unendlichkeit dieser Ungleichheiten ist eine schlechthin gegenwärtige, actu daseyende und beschlossene. Auf diese Unendlichkeit wird 1) nicht geschlossen aus der Größe des eingeschlossenen Raums; diese ist vielmehr in Bezug auf jene völlig gleichgültig; ja im kleinsten Theil dieses Raums selbst wieder liegt ebenso wie im Ganzen desselben eine Unendlichkeit von Differenzen. 2) Ebensowenig wird diese Unendlichkeit aus der Menge gegebener Theile geschlossen; sie folgt lediglich daraus, daß die Natur, die Idee der Sache ohne offenbaren Widerspruch keine Zahl leidet. 3) Die Unendlichkeit der Ungleichheiten in jener Figur unterscheidet sich auch dadurch von der (imaginirten) Unendlichkeit, die z. B. in der Zahlenreihe angenommen wird, daß in ihr das Maximum und Minimum ganz genau bestimmbar ist — der Punkt nämlich,

Digitized by Google

CXXXI. Das Wesen der Substanz ist allein, daß sie *seyn*, oder sie ist die absolute Bejahung ihrer Existenz. Alles Seyn aber ist an sich selbst unendlich (II.), alle Endlichkeit dagegen, soweit sie dieß ist, ist Verneinung von Seyn. Da nun aus dem Wesen der Substanz nur das *Seyn*, auf keine Weise aber das *Nichtseyn* folgen kann, so kann aus demselben auch nur unendliches und nicht endliches folgen.

CXXXII. Alles Seyn ist als Seyn nothwendig einfach; denn es ist absolute Position seiner selbst. Eben darum ist die Materie, soweit sie *Seyn* ist, d. h. an sich betrachtet, absolut einfach und auf keine Weise zusammengesetzt.

CXXXIII. Ebenso kann nie die Position oder Substanz, welche das Ding ist, sondern allein das Abstraktum derselben getheilt werden; alle Theilung ist darum eine lediglich imaginäre, die auf das Reale oder Positive keine Beziehung hat.

CXXXIV. Die Substanz an und für sich ist nicht ein Seyn und ein anderes Seyn, sondern nur ein und dasselbe Seyn. Alles aber, das *ist*, kann dem Seyn nach selbst nur in der Substanz und gleich der Substanz seyn. Darum ist in dem Seyn an sich selbst kein Außereinander, kein Abstand, keine Leere, sondern nur Ein untheilbares und durchaus einiges Wesen.

CXXXV. Durch das erste Band (CXII) ist das Ewige ganz Centrum in jedem Punkte des Umkreises (180), das untheilbare Wesen des Ganzen, die Position des Einzelnen als des Einzelnen.

CXXXVI. Durch das Band des Einen mit dem Vielen hat daher jedes Ding der Natur mittelbar sein Centrum oder Wesen in jedem andern Ding, so daß alle Dinge zwar, abstracte betrachtet, außereinander erscheinen, wahrhaft aber oder dem Positiven nach alle in dem Einen Centro der Substanz gegenwärtig und ineinander sind.

CXXXVII. Diese Einigung der Dinge beruht nicht auf ihrer

in welchem die Entfernung der beiden Kreise die größte, und der, in welchem sie die geringste ist. — Diese Unendlichkeit hat also, mit Einem Wort, nichts gemein mit dem, was die Imagination für unendlich hält, und dennoch ist sie eine unleugbare, sichtliche Unendlichkeit.

Digitized by Google

Einzelheit; denn vielmehr ist es das Allgemeine oder Wesen, das sie ist, in dem sie geeinigt sind; auch ist sie nicht eine innere oder ideale Verknüpfung der Dinge; denn sie beruht nicht auf der Einbildung der Dinge in die Einheit der Substanz (XVIII), sondern auf der Einheit der Substanz in ihnen.

CXXXVIII. Diese Einheit der Dinge ist das Geheimniß der Schwere in der Natur. Denn in derselben ist das Band des Ganzen auch die Position des Einzelnen, weßhalb sie im Raum das Aufhebende des Raumes ist. Auch ist sie nicht eine Folge von der Besonderheit der Dinge (181. 182), sondern der lautern Unendlichkeit oder (II) der Existenz rein als solcher.

CXXXIX. Willst du die Nichtigkeit des Raumes begreifen, und wie in dem Wesen der Dinge kein Außereinander, sondern lauter Innigkeit und Gegenwärtigkeit ist, so setze dich an die Stelle der Substanz in der Schwere.

CXL. Die Substanz in der Schwere durchscheinet alle Dinge, und begreifet sie alle, ob sie gleich selbst nicht begriffen wird. Ihr ist nichts weder undurchdringlich, noch dunkel, noch theilbar, sondern alles als in absoluter Einigkeit.

CXLI. Die Materie in der Abstraktion von der Substanz, d. h. als bloßes Naturatum oder als Moles betrachtet, kann sich zu der Substanz in der Schwere allein als zu ihrem Grunde verhalten; denn da sie nicht in der Identität mit ihr betrachtet wird, vermöge der Abstraktion, und dennoch nicht zu seyn vermöchte ohne die Substanz, als das Eine in dem Vielen, so verhält sie sich zu diesem, d. h. zu der Substanz in der Schwere, nothwendig als zu ihrem Grunde.

CXLII. Der Gegensatz des Bejahten und Bejahenden ist auch gleich dem von Ruhe und Bewegung (LXXXII). Wie nun nicht das eine oder andere von den beiden, sondern ihre absolute Copula das wahre Wesen ist (LXXXVIII): so ist auch die Substanz in der Schwere nicht die Ruhe allein, sondern die ewige Bewegung in der ewigen Ruhe; womit also jene abstrakte Ruhe negirt ist, deren Bild der Raum ist (ebend.), in welchem alles bewegt wird, der aber selbst unbeweglich ist.

Digitized by Google

CXLIII. Die Bewegung in der Ruhe, welche der Ausdruck der Schwere ist an dem Ding, ist diesem nicht zufällig, sondern wesentlich, und nicht sowohl eine Bestimmung seines Seyns als das Seyn selbst und die objektive Wahrheit seiner Existenz.

CXLIV. Das Wesen oder Band in einem Ding wird nicht bestimmt durch das Wesen oder Band in einem andern, noch bestimmt es hinwiederum dieses; denn es ist in beiden nur ein und dasselbe Wesen.

CXLV. Eine Wirkung der Dinge aufeinander ist nur denkbar, indem sie aus dem absoluten Identitäts-Verhältniß in das der Differenz und Relation unter sich gesetzt werden, d. h. für die abstrakte Betrachtung. Wie nun die Dinge in dieser Abstraktion selbst nichtig sind, ebenso ist alle gegenseitige Wirkung der Dinge, als solche, eine nichtige.

CXLVI. Eben darum kann dem Wesen oder Realen nach kein Ding zu dem andern ein Verhältniß des Bewirkenden oder Bewirkten haben, sondern allein ein Verhältniß absoluter Identität.

CXLVII. Das Seyn in einem Ding scheint bestimmt durch das Seyn in einem andern lediglich darum und insofern, weil und inwiefern das Seyn in jenem und das Seyn in diesem nur ein und dasselbe Seyn ist.

CXLVIII. Jedes Wesen ist schon unmittelbar durch das Seyn selbst in der Einheit mit der Substanz und dadurch mit allen Dingen. Die Einheit aller Dinge oder die Einheit eines Dings mit allen andern in der Schwere ist daher nichts Bewirktes, sondern vielmehr das Ursprüngliche, das Seyn oder die Position selbst.

CXLIX. Die Dinge, in der Abstraktion betrachtet, sind sich nothwendig fremd und ohne Gemeinschaft, wie jeder Punkt des Raums dem andern fremd und uneinbar ist. Die Einigung der Dinge in der Schwere kann also ihren Grund nicht in den Dingen selbst, als solchen oder abstracte betrachtet, haben, sondern umgekehrt vielmehr die Dinge haben ihren Grund in der Einheit, die das Wesen der Schwere ist.

CL. Den Grund der Schwere in eine Kraft oder Eigenschaft des

Digitized by Google

Körpers und der Masse setzen[1], heißt den Gott leugnen, der in der Schwere ist, und die Natur vom ersten Grund aus entgöttern.

CLI. Das Wesen, welches alle Dinge ist, hat nothwendig selbst kein Verhältniß zu anderem und ist nur sich selber Mittelpunkt. Alles ist in ihm, aber es ist selbst in keinem anderen.

CLII. Das, was in jedem Ding das Schwere ist, und das, wogegen es schwer ist, ist ein und dasselbe: so also ist die an sich unendliche und unschwere Natur in dem höchsten Zwang der Dinge selbst frei; wie im Gegentheil die göttliche Freiheit der Natur selbst der höchste Zwang der Dinge ist.

CLIII. So wenig eine ewige Wahrheit oder eine Vernunftfolge, z. B. eine wesentliche Eigenschaft des Kreises, durch die Größe oder Art eines wirklichen Kreises mag modificirt werden, so wenig das ewige Gesetz und Gleichmaß der Schwere durch Größe oder Beschaffenheit der Dinge.

CLIV. Die Substanz ist in dem Größten nicht mehr denn in dem Kleinsten, in dem Verschiedenen und Ungleichen ebenso wie in dem Aehnlichen und Gleichen, dieselbe absolute Identität; und durch keinen Unterschied, den die abstrakte Beurtheilung festsetzt, je afficirt[2].

[1] Wie in der Newtonischen Ziehkraft, von der sogar die gemeine Rede, daß sie nur das Phänomen ausdrücke, unrichtig ist.

[2] Diese absolute und durchgängige Einheit der Schwere hat auch die Physik unter dem Namen der absoluten Schwere erkennen müssen. Dieß Eine jedoch hätte hingereicht, den Irrthum ihrer anderweitigen Vorstellungen vom Wesen der Schwere darzuthun. — Der Begriff der specifischen Schwere dagegen, wo diese nämlich im Produkt und nicht im Wesen betrachtet wird, bietet ein Beispiel dar von dem, was wir abstrakte Betrachtung nennen. — Daß übrigens die specifische Schwere mechanisch schlechthin nicht begreiflich sey, sondern durchaus nur dynamisch, wird hier nur vorläufig erinnert, und müßte schon aus dem bloßen Dualismus von Schwere und Licht erhellen. Wie diese beiden Attribute der Natur zwar im Ganzen stets das Gleichgewicht bewahren, aber mit stetem Wechsel im Einzelnen, so ist auch Zu- und Abnahme specifischer Schwere verflochten in den innern Lebenswechsel der ganzen Natur. — Wir wollen hier noch bemerken, daß wir die Schwere bis jetzt bloß als das Allgemeine oder die reine Position betrachten. Aber mit dem Allgemeinen zumal ist das Besondere; das Wesen in der Schwere ist die reine Copula selbst, die, als solche, keiner Qualität, Quantität u. s. w. fähig ist, aber mit dieser Copula zumal ist das, was

Digitized by Google

CLV. Da in der wahren Subſtanz kein Abſtand, keine Nähe noch Ferne iſt (LXXXIII), ſo iſt Wirkung in die Ferne ein Unding in der Natur.

CLVI. Alles, das durch die göttliche Einheit der Dinge vermittelt iſt, iſt der abſtrakten Betrachtungsart eine Wirkung in die Diſtanz.

CLVII. Die Schwere iſt die ſtille Feier der Natur, damit ſie die Einheit in der Unendlichkeit, d. h. ihre Vollendung, feiert.

CLVIII. Das Weſen in der Schwere iſt ſelbſt nicht dem Raum unterworfen, ſondern über allen Raum; und der göttliche Gegenſatz alles Raums.

CLIX. Das wahre Univerſum, das die Subſtanz ſelbſt iſt, kann daher dem Raum nach ſo wenig unendlich als endlich ſeyn; nicht unendlich, denn alles, was in dem Raum gedacht wird, iſt endlich; nicht endlich, denn dem All iſt es unmöglich endlich zu ſeyn. Wie es vielmehr Dinge gibt (CXXX), die durch ihre Natur alle Zahl übertreffen, ebenſo übertrifft das All durch ſeine Natur allen Raum.

CLX. Der Raum, der nichts anderes iſt denn die der Einheit beraubte Vielheit oder Unendlichkeit (CV), iſt das Gegentheil wahrer Totalität. Daher die Anwendung des Raums auf das All nichts als Widerſpruch erzeugen kann, da ſie ſelbſt ein Widerſpruch iſt.

CLXI. Die Imagination (145) will das Univerſum als Einheit; denn nur als ſolche iſt es Totalität; aber es kann nicht Eines ſeyn im Raum, wenn es nicht endlich iſt. Sie ſetzt es daher als endlich dem Raume nach; aber ſie will es zugleich als Allheit und muß es zu dem Ende dem Raume nach als unendlich vorſtellen: ſie denkt es daher als endlich oder unendlich, je nachdem ſie auf die Einheit oder auf die Allheit reflektirt.

derſelben fähig iſt, wie mit dem Band in dem Satz A = A auch A als Subjekt und A als Prädicat zumal ſind. Die Schwere iſt der lebendige Schlag oder die Poſition in ihrer Identität angeſehen; aber unmittelbar aus ihr bricht hervor — oder vielmehr mit ihr zumal iſt — Gegenſatz, Polarität, und das ganze Spiel des einzelnen Lebens, zu dem ſie, als der unſichtbare, erſt in der höheren Potenz ſelbſt wieder ganz objektiv werdende Grund und ewige Träger ſich verhält.

Digitized by Google

CLXII. Wie aber ein ſolches Schweben der Imagination zwiſchen Entgegengeſetzten — die im Raum nicht vereinbar ſind, weil der Raum eben auf ihrer Trennung beruht — ein Widerſtreit der Vernunft mit ſich ſelbſt heißen könne, iſt nicht einzuſehen.

CLXIII. Die Vernunft, welche objektiv im Univerſum lebt, die Schwere, hebt jenen Widerſtreit ſichtbar auf, indem ſie die Unendlichkeit der Natur ganz in die Gegenwart ſpielt, und in dem Punkte darſtellt, was die Imagination in endloſer Ferne ſucht. Dieſe wahre Unendlichkeit, welche dieſelbe iſt im Kleinſten wie im Größten, iſt über alles Maß und übertrifft alle Vergleichung.

CLXIV. Da ſonach das All (das ſchaffende und zeugende) ohne alle Quantität iſt, ſo iſt es eben darum auch nicht Materie in der abſtrakten Bedeutung, als theilbare Raumerfüllung, oder als leiblich, ſondern allein in der ſubſtantiven Bedeutung.

CLXV. Auch kann es eben deßhalb keine Figur haben, noch iſt es der verſchiedenen Abmeſſungen empfänglich, nicht wie der Punkt aus Mangel der Objektivität, noch, wie es von dem abſoluten Raum geſagt wird, weil er keine Grenze habe, ſondern weil es über allen Raum iſt.

CLXVI. Die Subſtanz in der Schwere iſt das Princip der Endlichkeit der Dinge. Denn den unendlichen Begriff des Ganzen in das Einzelne (Bejahte) ſetzend, ſetzt ſie dieſes zugleich als nicht-für-ſich-ſeyend, als von ihm bewältigt, als Maſſe, oder zeitlich (CXV).

CLXVII. Das Einzelne iſt, inwiefern der unendliche Begriff des Ganzen in ihm bejaht iſt; aber es iſt eben darum nicht als das Einzelne, ſondern nur ſofern es dem Ganzen dient (CVI). Sein Leben iſt daher weder abſolut ein Seyn, noch abſolut ein Nichtſeyn, ſondern ein Schweben zwiſchen beiden.

CLXVIII. Der Unfähigkeit wegen, den unendlichen Begriff des Ganzen in ſich zu enthalten, drückt ſich die Unendlichkeit deſſelben im Bejahten als ein ſteter Wechſel und ein endliches Ueberſchwellen des letztern aus: das Seyn deſſelben iſt alſo ein beſtändiges Vergehen, und hinwiederum im Vergehen allein hat es ein Seyn.

Digitized by Google

CLXIX. Da aber gleichwohl das Band, wodurch der unendliche Begriff mit ihm, dem Einzelnen, verknüpft ist, in der schaffenden Natur ein ewiges ist, so leuchtet eben in diesem Wechsel von Entstehen und Vergehen die Ewigkeit dieses Bandes oder seiner Idea (XXXIII) durch. Das Seyn des Ewigen ist in dem Einzelnen als Wechsel, und hinwiederum der Wechsel ist in Ansehung des Ewigen als das Seyn.

CLXX. Die Vergänglichkeit der Dinge muß in dem Maß offenbarer seyn, als das eigne Leben in ihnen entwickelt ist; dagegen je mehr in ihnen nur der unendliche Begriff lebt und das eigne Leben zurückgedrängt ist, in dem Verhältniß müssen sie als weniger vergänglich erscheinen.

CLXXI. Die Schwere (CXXXVIII f.) ist nur das Eine Band der Dinge (CXII); oder, richtiger zu reden, sie ist das Band nur von der Einen Seite betrachtet, nämlich insofern es die Verknüpfung des unendlichen Begriffs mit dem Einzelnen ist; nicht aber, insofern es hinwiederum das Einzelne in den unendlichen Begriff aufgenommen und als selbst ewig setzt (CX. CXII).

CLXXII. Die schaffende Substanz oder Natura naturans in jedem Ding ist das Eine Band unmittelbar und nothwendig auf die doppelte Weise, nämlich als Einheit des unendlichen Begriffs mit dem Einzelnen und als Einheit des Einzelnen mit dem unendlichen Begriff; denn sie selbst (XXV) ist die lebendige Einheit dieses doppelten Bandes.

CLXXIII. Das Band als Schwere ist das Wesen oder Position des Leibes; dasselbe also von seiner andern Seite betrachtet (CLXXI), oder als Band des Einzelnen mit dem unendlichen Begriff, ist das Wesen der Seele, oder die Seele selbst, dem Positiven nach betrachtet.

CLXXIV. Das Band von dieser Seite angesehen, oder als Wesen der Seele, ist in der Natur ebenso real und wirklich, als das Band von der ersten Seite betrachtet in der Schwere real und wirklich ist.

CLXXV. Da Seele und Leib sich als Ideales und Reales verhalten, so muß der Einigkeit des Bandes wegen (CLXXI) in dem

Digitized by Google

Wesen der Seele dasselbe, nur auf ideale Weise, enthalten seyn, was im Wesen des Leibes auf reale Weise enthalten ist.

CLXXVI. Wie sich zu dem Band von der realen Seite betrachtet, oder zu dem Wesen in der Schwere die Schwere selbst verhält: so verhält sich zu demselben von der idealen Seite betrachtet das Licht; denn im Licht ist dasselbe auf ideale Weise enthalten, was in der Schwere auf reale.

CLXXVII. Alles, das ist, ist auf untheilbare Weise, Seele und Leib; denn (CLXXII) in allem, das ist, ist das Band nothwendig und gleich ewig auf die doppelte Weise gegenwärtig.

CLXXVIII. Das Wesen der Seele und das Wesen des Leibes ist nothwendig nur ein und dasselbe Wesen. Denn es ist (CLXXIII) ein und dasselbe Band eines und desselben Daseyns, nur von verschiedenen Seiten betrachtet.

CLXXIX. Das Band des unendlichen Begriffs mit dem Einzelnen ist in Ansehung jedes Einzelnen ein durchaus einziges Band. Denn das Ewige schafft oder bejaht nicht nach allgemeinen Begriffen (88), sondern jedes als eine eigne Welt, und als ob nichts außer ihm wäre.

CLXXX. Dieses durchaus einzige Band ist zugleich ein schlechthin untheilbares; denn es ist als Wesen des Leibes und der Seele nur ein und dasselbe Band.

CLXXXI. Das Band jedes Dings in seiner absoluten Einzigkeit und Untheilbarkeit ist die Idea, welche eben darum weder ein Allgemeinbegriff seyn kann, noch auch Seele oder Leib insbesondre, sondern das absolut-Identische beider.

CLXXXII. Die Substanz in der Schwere bejaht sich selbst als die Einheit in der Allheit der Dinge; aber ebenso ewig bejaht sie auch dieses ihr Bejahen wieder, indem sie die Allheit der Dinge in die Einheit ihres Wesens aufnimmt.

CLXXXIII. Die Schwere kann daher relativ auf das Licht (CLXXVI) als die andere Seite des Bandes, als Affirmation der ersten Potenz = A^1, das Licht als Bejahung in der zweiten Potenz = A^2 (191) betrachtet werden.

Digitized by Google

CLXXXIV. Der Ausdruck der A^1 ist Seyn; der Ausdruck der A^2 Bejahung dieses Seyns (ebend.); aber beide sind eins und dasselbe; denn das Seyn kann nichts von seiner Position Verschiedenes seyn, und hinwiederum die Position des Seyns nichts anderes denn eben das Seyn selbst. Beide sind nicht wesentlich, sondern bloß relativ verschieden.

CLXXXV. Da das Wesen in der Schwere alles real erfüllt, so muß das Wesen in dem Licht, als das allgegenwärtige und unendliche Denken, alles auf ideale Weise erfüllen.

CLXXXVI. In der Schwere für sich verhält sich das Band oder Ewige lediglich als das Bejahende oder Subjektive; indeß das Bejahte oder Objektive als ein Zeitliches oder Vorübergehendes erscheint (CLXVIII).

CLXXXVII. Nur in der Einheit mit dem Lichtwesen, der andern Seite des Bandes (CLXXVI), erscheint auch das Band in der Schwere selbst als bejaht. Denn das Wesen im Licht verhält sich zum Wesen in der Schwere als dessen Begriff oder Bejahung (CLXXXIII).

CLXXXVIII. Der Ewigkeit kann das Einzelne lediglich durch das Band des unendlichen Begriffs mit ihm selbst angehören (CLIX), und es kann als ein selbst Ewiges und zum Ewigen Gehöriges existiren, nur soweit der unendliche Begriff und also auch das Band dieses Begriffs mit ihm selber als existirend gesetzt oder selber wieder bejaht ist.

CLXXXIX. Wenn das Wesen in der Schwere das Setzende der Zeit in dem Ding ist, so das Wesen im Licht das Negirende der Zeit und das Setzende der Ewigkeit in demselben.

CXC. Das Wesen, das in der Schwere ein Band des einzelnen Dings mit allen andern Dingen ist (CXXVI) und sein für-sich-Bestehen aufhebt, negirt eben damit auch die Einzigkeit dieses Dings. Das Lichtwesen, das Band selbst bejahend und objektiv setzend, macht dessen Einzigkeit und damit auch die des Dings selbst offenbar.

CXCI. Das Lichtwesen offenbart dasjenige an dem Ding, wodurch es eine ewige Wahrheit hat (99), nämlich das Band als ein ewiges und durchaus einziges (CLXXXIX. CXC), es selbst (das

Digitized by Google

Ding) also als eine zugleich ewige und durchaus einzige Conception der unendlichen Lust der Bejahung (XXXII).

CXCII. Bewegung ist Ausdruck des Bandes, wodurch ein einzelnes Ding andern Dingen verknüpft wird, die zwar in seiner Position, aber nicht in ihm selbst (als bejahtem) enthalten sind. In der Schwere wird darum (CXLII) Bewegung in die Ruhe (des Einzelnen) gesetzt.

CXCIII. Ruhe in der Bewegung wäre, wenn die Dinge, deren Begriff in der Position eines Dings enthalten ist, zugleich in ihm selbst als Bejahtem gegenwärtig wären, d. h. wenn jene Position, die zugleich der Begriff anderer Dinge ist, in ihm selbst objektiv gesetzt wäre.

CXCIV. Dieses geschiehet in der Seele; denn die Seele ist der Begriff oder die Bejahung des Bandes, das als Wesen des Einzelnen zumal das Wesen aller Dinge (CVI), aber in der Schwere nur das Bejahende ist.

CXCV. Wie das Ewige, als Einheit in der Allheit, in jedem Besondern ein durchaus einziges Band, d. h. durchaus einziger oder individueller Leib ist[1]: so ist dasselbe Ewige als Allheit in der Einheit in jedem Besondern ebenfalls ein schlechthin einziges Band, d. h. durchaus einzige oder individuelle Seele.

CXCVI. Jede Seele ist relativ vollkommener, oder (was dasselbe ist) sie enthält einen höhern Grad von Realität in dem Maß, in welchem die Bejahung oder Position, die sie ist (CXCIV), die Bejahung anderer Dinge enthält, oder je vollkommener sie die Allheit in der Einheit (CXCV), die ewige Ruhe als unendliche Bewegung (CXCIII) enthält.

CXCVII. In dem Maß, als in der Position, die die Seele ist, die Position anderer Dinge enthalten ist, in dem Maß ist auch objektiv im Wesen oder Band des Leibes das Wesen anderer Dinge entfaltet;

[1] Ich verweise auf CIII und die Anmerkung zu jenem Satz. — Ich sage: das Ewige als ein durchaus einziges Band des Einen mit dem Vielen in jedem Besonderen sey individueller Leib; aber nicht sage ich, daß es leiblich sey. In demselben Sinn sage ich: als das andere Band sey es Seele, und da es in jedem Einzelnen ein durchaus einziges Band ist, sey es individuelle Seele.

Digitized by Google

denn die Seele ist der Begriff der Position, die das Wesen des Leibes ist (CLXXXIV).

CXCVIII. In gleichem Verhältniß, als die Substanz oder Copula des Leibes als Wesen oder Einheit anderer Dinge entfaltet ist, erscheint der Leib als beseelt.

CXCIX. Seele und Leib sind daher nicht allein in ihrem An-sich, sondern auch dem Grade ihrer Vollkommenheit nach eins; und da im Universum alle möglichen Grade von Realität enthalten sind (VII), so sind in ihm auch alle Grade von Vollkommenheit des Leibes und der Seele enthalten.

CC. Der höchste Grad von Beseelung, die vollkommenste Seele mit dem vollkommensten Leibe ist da gesetzt, wo die Seele sich als unendlichen Begriff aller Dinge im Leibe wirklich erkennt; wo der Leib die vollkommen entfaltete Einheit in der Allheit, die Seele die vollkommen in die Einheit aufgelöste Allheit, die Peripherie also schlechthin gleich dem Centro ist.

CCI. Die Stufenfolge der Dinge ist eine Stufenfolge der Centrirung, so daß in Einem Ding und in dessen Begriff, seiner Seele, immer mehrere Dinge und zuletzt alle enthalten sind.

CCII. In dem Verhältniß, als der Leib beseelter ist, erscheint das Bejahte an ihm größerem Wechsel unterworfen. Denn im Verhältniß der Beseelung ist das Wesen des Leibes zumal als Wesen aller Dinge entfaltet (CXCVIII); desto wichtiger erscheint also das Bejahte oder Verbundene gegen die Position oder das Band.

CCIII. Die Wurzel alles einzelnen Daseyns ist das Band des unendlichen Begriffs mit dem Einzelnen. Die Schwere reducirt beständig alle Dinge auf diese Wurzel des Daseyns; das Lichtwesen dagegen ist das Exponentiirende dieser Wurzel.

CCIV. Das Wesen in der Schwere ist das Princip des nicht-für-sich-Seyns der Dinge; der unterirdische Gott, der stygische Jupiter. Das Lichtwesen dagegen ist das Princip des eignen Lebens der Dinge; denn indem sie außer dem Seyn auch noch die Bejahung ihres Seyns in sich selbst haben (CLXXXIV, vergl. mit 195), oder indem die

Digitized by Google

Allheit der Dinge in die Einheit des Begriffs oder der Seele der Dinge gesetzt ist, werden sie selbst Universa für sich und der Substanz gleich.

CCV. Da die Bewegung in der Schwere ein Zeichen der Unselbständigkeit des Einzelnen, oder davon ist, daß es sein Centrum nicht objektiv in sich selbst begreift, sondern außer sich in andern Dingen hat (CXCIV), so ist die Schwere in Ansehung der Dinge ihre ewige Centripetenz; das Lichtwesen dagegen ihre Centrifugenz; denn vermöge desselben ist der unendliche Begriff aller Dinge in ihnen selbst objektiv als Centrum gesetzt (CXCIV).

CCVI. Wie das Wesen in der Schwere selbst nicht im Raum ist, sondern über allen Raum: so das Wesen des Lichts nicht in der Zeit, sondern über alle Zeit.

CCVII. Das Wesen des Lichts setzt alles Zeitliche als Ewigkeit, wie das Wesen in der Schwere alles Räumliche als Einheit setzt.

CCVIII. Die Schwere ist nur darum das Negirende alles Raumes, weil ihr Wesen das An-sich oder Positive alles Raumes; das Lichtwesen nur darum das Negirende aller Zeit, weil es das An-sich oder Positive aller Zeit ist.

CCIX. Die Schwere ist nur darum das Setzende der Zeit, weil sie (CVI) das Positive aller Zeit in das Einzelne setzt. So muß im Gegentheil das Lichtwesen in den Dingen den Raum setzen, aber nicht als den Raum, sondern das Positive alles Raums (CCV), das über allen Raum ist, und ihn in sich selbst enthält wie das Universum, ohne in ihm zu seyn.

CCX. Die Natur ist ein stufenweises (CCI) Setzen des Positiven der Zeit in das Einzelne; eben darum erscheint sie selbst im Ganzen mehr unter der Form des Raumes beschlossen. Mit der vollendeten Einbildung des An-sich der Zeit in das Einzelne beginnt erst die Herrschaft der Zeit (in der Geschichte).

CCXI. Die Seele (CXCV) ist in dem Einzelnen das Positive der Zeit ebenso, wie das unendliche und allgegenwärtige Denken es im Ganzen ist (CCVIII). Darum ist in der Seele die Zeit-durchdringende Kraft, Ahndung des Künftigen auch in den Thieren; das stete Wiederaufleben

Digitized by Google

ihrer Einheit aus der Zeit und das alles in ihr selbst wieder als Ewigkeit setzende Bewußtseyn.

CCXII. Der Zeit oder vielmehr der Bemerkung der Zeit liegt nur der umgekehrte Gegensatz von demjenigen zum Grunde, welcher dem Raum zu Grunde liegt (CII vergl. mit CVIII). Beide müssen darum die nämlichen Elemente in sich enthalten.

CCXIII. Die Zeit, in völligem Gegensatz mit dem Raum, wäre das Bejahende in der völligen Getrenntheit von dem Bejahten; da aber diese undenkbar ist, so ist auch in der Zeit selbst der völlige Gegensatz mit dem Raum unmöglich, und sie selbst muß den Raum begreifen, wie dieser (CXIV) die Zeit begreift.

CCXIV. Das in der Zeit eigentlich Zeitliche ist die Zukunft. Denn die Zukunft ist das, wodurch das Bejahende mit seinem Bejahten, die Möglichkeit mit ihrer Wirklichkeit verbunden wird; der Begriff derselben beruht also am meisten auf dem Gegensatz dieser beiden.

CCXV. Da aber die Zukunft als Zukunft lediglich denkbar und offenbares Produkt bloßer Imagination ist, so ist das in dem Zeitlichen der Zeit (CCXIV) einzig Reelle eben nur das Band des Bejahenden mit dem Bejahten, d. h. das nicht-Zeitliche [1].

CCXVI. Wie die innere Einheit der Dinge sich in dem Raum nur als Negation desselben und damit alles Seyns und Bestehens, als stetes Vergehen der Dinge — reflektiren kann (CLXVIII): so die Ewigkeit der Dinge in der Zeit nur als Negation der Zeit und damit alles Werdens — als Vergangenheit, in der alle Zeit erloschen ist.

CCXVII. Die Vergangenheit ist die als Raum gesetzte Zeit oder das Räumliche in der Zeit, und wie Zukunft nur die (einseitige) Syntheſe des Bejahenden mit dem Bejahten: so die Vergangenheit nur die (einseitige) Syntheſe des Bejahten mit seinem Bejahenden — die abstrakte oder unlebendige Ewigkeit.

CCXVIII. Die wahre Ewigkeit ist aber nicht die Ewigkeit im

[1] Ebenso wie das Reelle in der ersten Dimension des Raums nicht das Räumliche selbst ist, sondern das, in dem der Raum negirt ist, und soweit er in ihm negirt ist — die Masse (CXVII).

Digitized by Google

Gegensatz der Zeit, sondern die die Zeit selbst begreifende und in sich als Ewigkeit setzende Ewigkeit (CLXIX) — nicht das Seyn im Gegensatz des Werdens, sondern das Seyn in der ewigen Einheit mit dem ewigen Werden.

CCXIX. Das wahrhafte Lebendige in der Zeit kann eben darum nur in der Gegenwart, als der Einheit von Vergangenheit und Zukunft, Seyn und Werden, hervortreten, wie das eigentlich Reale im Raume nur die dritte Dimension als die Synthese der beiden ersten ist (CXVII).

CCXX. Nicht anders denn die Zukunft ist auch die Vergangenheit als die Vergangenheit bloß denkbar und lediglich Produkt der Imagination. In dem Realen, als solchen, ist so wenig Vergangenheit als Zukunft; aber auch in der Gegenwart ist nicht das Zeitliche, sondern das lebendige Band des Seyns und des Werdens, d. h. das nicht-Zeitliche (CCXVIII), das einzig Reelle.

CCXXI. Die Zeit überhaupt daher hat, als Zeit, nur Realität im abstrahirenden, d. h. vom Realen absehenden Denken.

CCXXII. Jedes Ding ist im Gegensatz der Zeit actu ewig, wie es im Gegensatz des Raums actu unendlich ist (CXXVII).

CCXXIII. Das Zeitliche verhält sich zu dem Ewigen nicht anders, denn wie sich das Bejahte zur Bejahung[1] verhält. Wie nun

[1] Um einer möglichen Verwirrung vorzubeugen, stehe hier folgende Erinnerung. — Das schlechthin und in jeder Beziehung Absolute, behaupten wir, sey die ewige Einheit des Prädicirenden und Prädicirten als Einheit aufgefaßt. Wir können nicht fragen: wie entsteht das Bejahte? oder: woher kommt es? denn es ist gleich ewig mit dem Bejahenden, so wie im Gegentheil dieses nicht, als solches, seyn könnte ohne das Bejahte. Das Seyn selbst oder das eigentliche Ewige ist daher nur die absolute Nothwendigkeit, daß das Bejahende mit einem Bejahten, das Unendliche mit einem Endlichen als Vorbild mit dem Gegenbild zumal da und untrennbar verknüpft sey. Durch diese Nothwendigkeit und in und mit ihr sind erst beide; sie selbst aber ist über beide gleicherweise erhaben, als ihr Band oder Wesen. — Wir können nun aber (und dieß ist der Punkt, auf den es hier ankommt) jene Einheit des Bejahenden und Bejahten entweder formell oder reell betrachten. Formell: indem das Bejahende = A mit dem Bejahten = B als eins gesetzt wird; wobei aber von selbst

Digitized by Google

die Bejahung ohne das Bejahte nicht ſeyn kann, und beide nicht auf eine vorübergehende oder zufällige, ſondern auf eine ewige und nothwendige Weiſe zumal ſind: ſo iſt das Zeitliche mit dem Ewigen auf eine ewige Weiſe zumal, und dennoch ſelbſt ewig.

CCXXIV. Wie ferner das Reale in dem Bejahten ſelbſt nur das Bejahende iſt: ſo das Poſitive im Zeitlichen ſelbſt nur das nicht-Zeitliche, nämlich das Ewige.

CCXXV. Das ewige und zeitliche Leben jedes Dings iſt nur ein und daſſelbe Leben; und es gibt kein, numeriſch, anderes Leben außer dem zeitlichen. Sondern daſſelbe, das der Poſition nach das ewige iſt, iſt im Bejahten das zeitliche, und umgekehrt.

CCXXVI. Nur dem All iſt es weſentlich zu ſeyn, und nur durch das All den Dingen (159). Die Dinge ſind alſo nur in der Allheit; und dieſe iſt das Naturâ prius derſelben; oder: die Allheit muß immer ſchon ganz und vollendet daſeyn, damit das Einzelne möglich und wirklich ſey.

CCXXVII. Wird aber das Einzelne abſtrahirt von dieſer Allheit geſetzt, ſo entſteht ein nothwendiger Widerſpruch. Denn da ſie ihm

einleuchtet, daß weder das A als A, noch das B als B je für ſich hervortreten könne, da ja eben nur die Einheit beider das Reelle iſt. Mit andern Worten: A als A und B als B ſind ſelbſt nur formelle oder ideelle Faktoren. — Das reelle B iſt ſelbſt A in B geſetzt; das reelle A ſelbſt B in A geſetzt. — A iſt in B geſetzt, heißt: die Einheit von A und B iſt ſelbſt als bejaht geſetzt. B iſt in A, heißt: die Einheit beider iſt ſelbſt als bejahend geſetzt. So ewig das lebendige Band von A und B, ebenſo ewig und mit ihm zumal iſt auch das aus A und B Verbundene. Das reelle Bejahte iſt alſo das Verbundene von A und B; das reelle Bejahende das Band beider oder die Bejahung ſelbſt; und dieß iſt der Sinn dieſer Worte in dem obigen Satz. — Alles, was von dem Verhältniß des Bejahenden und Bejahten in der formellen Bedeutung gilt, gilt auch von dem Verhältniß beider in der reellen Bedeutung; eins kann unmittelbar für das andere ſubſtituirt werden, wie ſich eins unmittelbar in das andere auflöst. — Wer mit den obigen Sätzen die Erläuterungen verbinden will, die in der Darlegung des wahren Verhältniſſes zwiſchen der Naturphiloſophie und der Fichteſchen Lehre, ferner in der der neuen Ausgabe der Schrift von der Weltſeele zugegebenen Abhandlung enthalten ſind, dem kann wohl hier nichts Dunkles zurückbleiben.

Digitized by Google

nicht, der Idee nach, vorangehen ſoll, kraft der Abſtraktion, und das Einzelne doch nur in ihr ſeyn kann, ſo muß dieſes in die Allheit zugleich aufgenommen und auch nicht aufgenommen werden. Dieſen Widerſpruch kann die Imagination nur durch die Vermittlung einer unendlichen Reihe, d. h. überhaupt nicht auflöſen. Das Abſtrahirte wird mit einem andern Abſtrahirten ſyntheſirt, dieſes wieder mit einem andern, welches der gleichen Verknüpfung bedarf u. ſ. f. (nachdem die untheilbare Einheit der Poſition einmal aufgehoben iſt) ins Unendliche.

CCXXVIII. Die Vernunft aber ſetzt die unvermittelte und unfaßbare Allheit mit Einem Schlage, und nur *nach* ihr und *in* ihr die einzelnen Dinge.

CCXXIX. In dieſer Allheit iſt auch die Exiſtenz jedes Dings eine ſchlechthin unbedingte und durchaus untheilbare Exiſtenz (Poſition); ewig, unangeſehen aller Zeit.

CCXXX. In der Abſtraktion von der Allheit aber ſchließt das *Weſen* nicht unmittelbar auch das *Seyn* in ſich (CCXXVI); das Ding (da es nun in der Allheit nothwendig iſt) erſcheint als ein ſolches, das ſeyn und auch nicht ſeyn könnte, d. h. als ein zufälliges; ferner als ein ſolches, deſſen Exiſtenz als größer oder als kleiner beſtimmt werden kann.

CCXXXI. Dieſe abſtrakte Exiſtenz, die unbeſchadet des Begriffs als größer oder kleiner beſtimmt werden kann, heißt *Dauer*.

CCXXXII. Wäre aber das Poſitive der Dauer nicht ſelbſt Ewigkeit, d. h. untheilbare Poſition von Unendlichkeit, ſo könnte nicht einmal eine Zeit verfließen [1]; wie jene loſe Zeitverknüpfung der Dinge, welche die Abſtraktion allein ſieht, ſelbſt unmöglich wäre ohne die ſtete wirkliche Gegenwart des Ganzen.

[1] Ubi quis durationem abstracte conceperit, nunquam poterit intelligere, qua ratione hora ex. gr. transire possit. Nam ut horat transeat, necesse erit, ejus dimidium prius transire et postea dimidium reliqui et deinde dimidium, quod hujus reliqui superest, et, si sic porro infinite dimidium a reliquo subtrahas, nunquam ad finem horae pervenire poteris. Spinoza in Opp. posth. p. 468.

Digitized by Google

CCXXXIII. Der Begriff der Dauer ist von dem der Ewigkeit toto genere verschieden, und die Dinge sind ewig unangesehen der Dauer. Ihr Leben ist kurz, aber die Ewigkeit ist noch viel kürzer; denn sie ist im Augenblick die ganze (LXXXIII); wie die Substanz auch im Punkte die ganze und unendlich ist (CLIV).

CCXXXIV. Auch unendliche Dauer, wäre sie denkbar, könnte die Ewigkeit nicht schaffen; eben darum kann auch die kleinste Dauer die Ewigkeit nicht vernichten.

CCXXXV. Durch die Anwendung der Zeit auf das Universum entsteht ein unauflöslicher Widerstreit. Denn die Zeit beruht auf dem Gegensatz des Bejahenden mit dem Bejahten (CVIII); im Universum aber ist das Bejahte schlechthin gleich und angemessen dem Bejahenden; es wird von diesem nicht übertroffen noch überschwellt; dasselbe, das als Identität ist, ist auch als Totalität.

CCXXXVI. Du willst das Universum als Allheit; aber diese ist in der Zeit nur möglich, wenn das Universum der Zeit nach unendlich ist; aber nun ist die Einheit verloren. Du willst es als Einheit; aber diese ist in der Zeit nur möglich, indem es der Zeit nach endlich ist. Du hast nun die Einheit, aber die Allheit ist verloren [1].

CCXXXVII. Hätte die Welt je angefangen zu seyn, d. h. ließe sich ihr Seyn auf eine bestimmte Zeit, und die Verwandlungen und Bewegungen in ihr auf eine bestimmte Zahl zurückführen, so müßte behauptet werden, daß das Seyn nicht aus dem Wesen Gottes folge, d. h. die Idee Gottes selbst müßte aufgehoben werden. Denn das Seyn, d. h. eben das All, folgt ebenso wesentlich aus der Idee Gottes, als aus der Idee des Dreiecks folgt, daß seine Winkel zusammen zweien rechten gleichen.

[1] Bemerkenswerth ist, daß der gemeine Verstand sich in diesem Widerstreit in Ansehung des Raums jederzeit mehr für die Unendlichkeit (die Grenzenlosigkeit der Welt), in Ansehung der Zeit mehr für die Endlichkeit (einen Anfang der Welt) entschieden hat. Ebenso die öffentliche Religion. Auch dieser Entscheidung liegt der ursprüngliche Gegensatz von Raum und Zeit zum Grunde: daß in dieser nämlich die Einheit, in jenem die Unendlichkeit vorherrschend ist.

Digitized by Google

CCXXXVIII. Hinwiederum aber, daß die Welt nicht angefangen habe und von einer endlosen Zeit her dauern müsse, könnte nur behauptet werden, indem nicht das Ganze als vorangehend den Theilen, sondern umgekehrt die Theile als vorangehend dem Ganzen gedacht würden; wie auch die Erzeugung einer Linie endlose Zeit erforderte, nachdem man sie erst aus unendlich vielen Punkten zusammengesetzt gedacht hätte; welches alles die äußerste Ungereimtheit ist.

CCXXXIX. Nur das Ganze als das Ganze ist, und mit ihm die Theile; dieses aber hat ebensowenig angefangen als nicht angefangen; denn es übertrifft alle Zeit; es ist nicht von Ewigkeit her, sondern auf ewige Weise, wie die Wahrheit in dem Gesetz der Identität nicht von unendlicher Zeit her, sondern der Natur nach ewig ist.

CCXL. Das Universum ist nicht erzeugt, denn alles Daseyn ist nur sein Daseyn; ebensowenig kann es untergehen, denn es ist nichts, in das es übergehen könnte, weil es selbst alles Seyn ist. Es kann nicht wachsen, noch abnehmen, denn das Unendliche kann nicht größer und nicht kleiner werden. Es erleidet keinen Wechsel, weder einen, der von außen bewirkt würde, denn es ist nichts außer ihm, noch der aus ihm selbst entspränge, denn es ist alles, das es seyn kann, in der That und ohne Zeit zumal. Da also die Möglichkeit in ihm stets durch die Wirklichkeit erfüllt ist, so ist es in einer unsterblichen Ruhe, die aber nur die vollendete Fülle und unendliche Kraft seiner Selbstbejahung ist.

CCXLI. Das Wesen in der Schwere und das Wesen im Licht sind, in ihrer Trennung voneinander, immer noch bloß ideale Faktoren der Natur; denn die schaffende Natur eint auch sie selbst wieder (CLXXII), und nichts Reales ist in der Natur, das bloß dem einen oder andern von beiden angehörte (ebend.)

CCXLII. Die wirklichen Potenzen in der Natur können sich eben darum auch nicht bloß wie Schwere, Licht und die Identität derselben verhalten; denn in allem Wirklichen ist das dreifache Band beider ausgedrückt.

CCXLIII. Die schaffende Natur als die lebendige Einheit von Licht und Schwere bejaht zuvörderst sich selbst schlechthin im Einzelnen,

Digitized by Google

und dieſes iſt die erſte Potenz ihrer Bejahung = A^1, in welcher Schwere, Licht und die Einheit beider gemeinſchaftlich der Schwere untergeordnet ſind. Sie bejaht auch dieſes ihr Bejahen wieder = A^2, ſo daß Schwere, Licht und Identität beider unter dem gemeinſchaftlichen Exponenten des Lichts erſcheinen. Beides, das Seyn = A^1 und die Poſition dieſes Seyns = A^2, wieder einigend = A^3, offenbart ſie ſich ſelbſt erſt als die wahrhaft abſolute Copula; und das Licht mit der Schwere erſcheint untergeordnet dem gemeinſamen Band, in dem beide urſprünglich eingeſchloſſen ſind.

CCXLIV. Dieſe Folge der realen Potenzen ſtellt ſich der Betrachtung dar — die erſte als die allgemeine Metamorphoſe der Natur, oder als das erſte Aufblühen der Dinge aus der Schwere; die andere als dynamiſches Leben, als erſte innere Verknüpfung der Dinge; die dritte als organiſches Leben, als gleich vollkommene Entfaltung des innern und äußern Lebens.

CCXLV. Die Betrachtung dieſer realen Potenzen der Natur iſt Gegenſtand der ſpeciellen Naturphiloſophie.

Digitized by Google

Kritische Fragmente.

Jemand, der die Theorien und Gemeinbegriffe rein aus sich getilgt, und den geraden, frischen Verstand wieder von vorn auf das Besondere angewendet, ist bis jetzt nicht erfunden worden, sagt Baco.

Aber unwillkürlich wird, früher oder später, diese Operation vorgenommen werden, und die Uebersättigung durch Abstraktionen und leere Begriffe selbst die Durchdringung mit dem Besondern als das einzige Heilmittel der Seele anzeigen.

Der Mensch, welchen zu dieser Zeit die Anschauung des Concreten leer ließe und nicht erfüllte mit den Ideen des Göttlichen, Ewigen und Alleinlebendigen, müßte als verloren geachtet werden für Wissenschaft wie für Religion.

Die Bildung jedes Steins (z. B. der Durchgang der Blätter) bietet Probleme dar, die nicht aufzulösen sind ohne die erhabensten Ideen. [1]

Wir erkennen nichts, als was in der Erfahrung ist, sagt Kant. Ganz richtig; aber das in der Erfahrung allein Seyende ist eben das Lebendige, Ewige oder Gott.

Gottes Daseyn ist eine empirische Wahrheit, ja der Grund aller Erfahrung.

Wer dieß gefaßt hat und innig erkannt, dem ist der Sinn aufgegangen für Naturphilosophie.

[1] Vgl. Darstellung der rein rationalen Philosophie II, 1, S. 360. D. H.

Digitized by Google

Sie ist keine Theorie, sondern ein reales Leben des Geistes in und mit der Natur, das sich auf ebenso unendliche Weise äußern und darstellen kann als die Natur selbst. Darum so jemand zu dir sagen wird: hier ist sie oder da, so glaube es ihm nicht; wenn sie zu dir sagen: siehe, sie ist in der Wüste, so gehe nicht hinaus; siehe, sie ist im Buchstaben oder Wort, so glaube es ihm nicht.

Ist denn die Poesie irgendwo vorhanden und vorräthig, daß du sie aufnehmen und mit dir tragen könntest? Aber in jeder wahren Erscheinung erkennst du sie ganz, obgleich nie vollendet in ihren Erscheinungen selbst.

Einen beklag' ich, daß ihm so groß Unrecht geschieht. Mystiker schilt ihn das Volk, und er ist, leider, nur mystificirt.

Einen schätze ich und nenne ihn den Ossian der Naturphilosophie. — Ein anderer hat in der Philosophie die erste Idylle gedichtet in Geßnerscher Weise. Eine Theokritische dichte uns nun ein Naturphilosoph.

* * *

Die Natur weiß nicht durch Wissenschaft, soudern durch ihr Wesen, oder auf magische Weise.

Die Zeit wird kommen, da die Wissenschaften mehr und mehr aufhören werden, und die unmittelbare Erkenntniß eintreten. Alle Wissenschaften, als solche, sind nur erfunden aus Mangel der letzteren; z. B. das ganze Gebäude astronomischer Berechnungen, weil es dem Menschen nicht gegeben war, das Nothwendige in den himmlischen Bewegungen unmittelbar als solches zu sehen, oder das reale Leben des All geistig mitzuleben.

Einzelne waren und werden seyn, die der Wissenschaft nicht bedürfen, in denen die Natur sieht, und die selber in ihrem Sehen Natur geworden sind. Diese sind die wahren Seher, die ächten Empiriker, zu denen die jetzt also sich nennenden sich verhalten, wie zu gottgesandten Propheten politische Kannengießer sich verhalten.

Was durch einen solchen Seher verrichtet wird in Arzneikunst oder

Digitized by Google

irgend einem andern Werk, das ist Wunder, denn es wird ohne Vermittlung erkannt und gethan.

Wunder der Geschichte, Räthsel des Alterthums, die Unwissenheit verwarf, wird die Natur uns aufschließen.

Einen kenne ich; der ist von Natur ein unterirdischer Mensch, in dem das Wissen substantiell und zum Seyn geworden ist, wie in den Metallen Klang und Licht zu gediegener Masse. Dieser erkennt nicht, sondern ist eine lebendige, stets bewegliche und vollständige Persönlichkeit des Erkennens.

Redet, ums Himmels willen, nicht von Wissenschaft, da ihr noch kaum die Oberfläche geritzt habt. Die Wahrheit, ganz wie sie ist, anzuschauen, hat noch keiner das Herz gehabt.

Ihr klagt über ihren zu sinnlichen Ausdruck. Ich sage euch, er ist noch lange nicht sinnlich genug. Noch konntet ihr Worte ohne Anschauung nachreden. Ginge euch heute ihr Sinn auf, ihr würdet erschrecken, und die Hälfte wenigstens fliehen von der heiligen Stätte.

* * *

Einer steht allein, auf dem Berge, wie er sagt, von wo er nur fern hinblickt ins gelobte Land, und wo er sich begraben lassen will von Gott dem Herrn.

Wär' es auch, daß man das Ewige von dort nur im Nebel der Ahndung erblickte, so müßte man, um es zu wissen, doch auf dem Gipfel stehen.

Wo das Geschöpf sich selbst verschwindet und durchsichtig wird dem Schöpfer, da ist Vernunft.

Wem Vernunft das Urbild, das Absolute Nachbild dieses Urbildes, Philosophie die Kopie dieses Nachbildes, und also wiederum ein anderes ist als Vernunft, der steigt herab, anstatt hinauf zu steigen, und steht zuletzt mitten in der Wüste.

Das Erkennende und das Erkannte ist dasselbe in der Vernunft, und das, was diese Einheit erkennt, ist wiederum nur dasselbe. Diese

Digitized by Google

Dreieinigkeit des Erkennens vermag keine Abstraktion aufzulösen. Wer sie nicht begreift, hat noch nichts auf ewige Weise erkannt.

Nicht ein Objektiviren *ihrer selbst* ist die Vernunft, denn sie ist nichts für sich, daß sie sich objektiviren könnte. Sondern das Ewige ist *wesentlich* das Erkennen seiner selbst, und diese Selberbekräftigung des Absoluten, die sein Seyn ist, ist der ganze und einzige Inhalt der Vernunft.

Ins Transscendente strebt, wer selbst noch in einem andern als diesem wurzelt, dem es nicht das Eins und Alles, das allein-Wirkliche geworden ist.

Im stillsten Daseyn und ohne Reflexion offenbart die Pflanze die ewige Schönheit. So wäre dir am besten, schweigend und gleichsam nicht wissend Gott zu wissen.

Dieses nichtwissende Wissen erkennet, bevor ihr für das Höchste ausgebt das Ahnden und den Glauben!

Nur in der höchsten Wissenschaft schließt sich das sterbliche Auge, wo nicht mehr der Mensch sieht, sondern das ewige Sehen selber in ihm sehend geworden ist.

Der alte Seher hatte Gott von Angesicht zu Angesicht erkannt, bevor er begraben wurde, an der Stätte, die nur Gott wußte.

* * *

Schon gibt es mehr Theorien der Sinne als Sinne. Die, in welchen Sinn ist, müssen alle sich auflösen und wiederfinden in einem umfassenden.

Es gibt eine objektive Ordnung der Sinne dem Typus gemäß, der in den Formen der allgemeinen Naturthätigkeit ausgedrückt ist.

Der Thätigkeit, welche im Produkt Magnetismus, im An-sich oder Wesen Klang ist, entspricht unter den Sinnen Gefühls- und Gehörsinn.

Elektricität, Licht (das An-sich aller Elektricität), ihnen entspricht Geruchs- und Gesichtssinn.

Chemismus, Wärme (das An-sich alles Chemismus), ihnen parallel ist der Geschmacks- und der Wärmesinn.

Digitized by Google

In der allgemeinen Conformation des Thierreiches ist die Vereinigung des Weichen und Starren das höchste Problem der Natur.

Die allmähliche Zurückdrängung des Knochensystems nach innen ist eine allmähliche Vereinigung des Gehör- und des Gefühlthiers.

Das Organ des Gefühls sind die sämmtlichen weichen, des Gehörs die gesammten harten Theile des Leibes.

Auf der tiefsten Stufe wird der Natur ein bloßes Fühlthier; das Hörthier fällt in den Korall, außer dem Fühlthier. Die Schale der Mollusken bildet die schneckenförmigen Windungen des künftigen Gehörorgans vor; aber noch ist es außer dem Fühlthier, als ein anderes, wenn schon in näherer Verbindung mit ihm als im Polypen.

Im vollkommensten Hörthier geht der Natur dagegen das Fühlthier fast verloren; der Vogel hat verhältnißmäßig das wenigste Fleisch, und auch dieses geht in die Vegetation einer äußern Bedeckung über.

Die Vereinigung anfänglich sich ausschließender Systeme ist keins der geringsten Unterscheidungsmerkmale der Säugthiere von den niedern Thierklassen.

Jedes Thier ist zugleich Lichtthier und Schwerethier; jenes im System der weichen, dieses in dem der harten Theile.

Der Mensch ist die gelungenste Vereinigung des vollkommensten Gehörthiers mit dem vollkommensten Gefühlthier; ein innerer und äußerer Mensch.

Beider Systeme Verhältniß ist gleich dem der Erden und Metalle im allgemeinen Leibe der Erde.

Gefühls- und Gehörsinn sind Sinne des Nacheinander; Geruchs- und Gesichtssinn Sinne des Außer- und Nebeneinander, Geschmacks- und Wärmesinn des Ineinander.

Dieser Ansicht gemäß ist die Ordnung der Sinne die der drei Dimensionen. In jeder derselben aber ist der Sinn gedoppelt nach dem Weichen und Harten, wie das Thier selbst ein gedoppeltes ist.

Der Gegensatz der Sinne nach dem Weichen und Harten entspricht auch dem Gegensatz von Raum und Zeit.

Geschmack ist der dem Weichen verwandteste Sinn unter denen,

Digitized by Google

die dem Harten angehören; darum empfindet er die Gegenwart, d. h. das Räumlichste in der Zeit. Geruch ist Empfindung des Kommenden, d. h. des Zeitlichsten im Raum, des Außereinander ohne Nebeneinander. Im Gehör ist die Zeit selbst absolut geworden, und der Raum in die Zeit aufgenommen, also als Raum besiegt.

Von den Sinnen, die dem Weichen angehören, nähert sich das Gefühl, besonders in den Hauptorganen für Cohäsion, den Fingern, am meisten dem Harten; daher es Sinn ist für das Nacheinander oder Zeitliche im Raum. Da der Gegensatz von Zeit und Raum selbst der von erster und zweiter Dimension ist, so muß die Zeit am vollkommensten im Gesichtssinn (dem Weichsten), wie der Raum im Gehörsinn (dem Härtesten) negirt seyn. Der dritte, räthselhafte Sinn, für den wir keinen ganz adäquaten Namen haben, nimmt die Zeit, relativ auf den Gesichtssinn, wieder auf; er vereinigt Nähe und Ferne, die im Gefühl und Gesicht getrennt sind; er ist Gefühl in die Ferne, Empfindung des Zeitlichen oder Kommenden als Gegenwärtigen, divinatorischer Sinn.

Gesicht erkennt die Unendlichkeit in der Einheit; Gehör die Einheit in der Unendlichkeit.

Die Schwere, das Einzelne überwältigend, setzt eben darum das Licht oder die innere Identität aller Dinge in das Einzelne. Deßhalb sind die Sinne, die dem Harten angehören, Sinne, denen das Innere der Dinge deutlich, das Aeußere dunkel ist.

Umgekehrt, das Licht das Einzelne, als das Einzelne, entfaltend, setzt in ihm selbst die Schwere als das Band oder Erkennende. Darum ist den Sinnen, die dem Weichen angehören, nur das Aeußere Licht, das Innere Nacht.

Im Gehör, Geruch und Geschmack ist eigentlich die Schwere das Construirende, weil sie das Licht innerlich setzt; im Gesichts-, Gefühls- und Wärmesinn ist das Lichtwesen oder Ideale das Construirende, weil es die Schwere als innerlich oder erkennend setzt.

Nur durch ihren eignen ursprünglichen Gegensatz kann die Natur anschauend werden im Einzelnen, d. h. nur durch jenen Gegensatz sind Sinne möglich.

Digitized by Google

Die Natur ist ganz innerlich (ideal) und ganz äußerlich (real). Ganz innerlich, denn es ist alles nur in ihr; ganz äußerlich, denn sie ist ganz auch das Seyn, da nichts außer ihr ist. Sie ist also weder das eine noch das andere insbesondere, sondern die absolute Identität beider.

Durch die Vereinzelung der Sinne, kraft welcher Innerliches und Aeußerliches getrennt gehalten und für sich dargelegt ist, wird das Thier aus der absoluten Einheit gesetzt, in der die Natur lebt.

Diese Einheit aber schlägt durch im Instinkt und den vernunftähnlichen Handlungen der Thiere.

Die Thiere, sagten wir, seyen die natürlichen Somnambulisten (Aphor. 72); aber wahrer andere vor uns, daß die ganze Natur im Somnambulismus ist.

Die erste oder objektive Ordnung der Sinne begreift in sich schon die Eintheilung der Sinne in materielle und immaterielle.

Gefühl, Geruch, Geschmack sind die Sinne für Identität, Differenz und Totalität im Einzelnen oder im Produkt.

Die drei immateriellen Sinne sind Sinne für das Wesen oder Ideale der Dinge selbst; Gehörsinn Sinn für das An-sich aller Identität, Gesichtssinn Sinn für das An-sich aller Differenz, Wärmesinn Sinn für das An-sich aller Totalität.

Die Stufenfolge der untern Thierklassen kann nicht bestimmt werden nach dem Hervortreten der Sinne bei ihnen; denn vielmehr treten die höheren oder niederen Sinne bei ihnen hervor, je nachdem sie auf der tieferen (der Reproduktions-) Stufe zurückgehalten, oder bereits zu einer höheren verklärt sind.

Da Kampf mit der Masse und Produktion derselben das ausgezeichnetste Moment im Leben der Thiere von der untersten Ordnung ist, so ist es auf der tiefsten Stufe eine Folge von Geschöpfen, durch welche das Anorgische, die Korallen, producirt werden; die Differenz ist ganz von der Identität beherrscht; in der Klasse der Würmer und Mollusken ist das erste entschiedene Zerfallen des Geschlechts in Individuen offenbar, wo jedes für sich sein eignes Gehäuse trägt;

Digitized by Google

in der Blüthe des Insektenreichs, durch jene dargestellt, die Kunsttrieb beseelt, sammelt sich die Natur; was beim Polypen successiv geschah, geschieht simultan; es herrscht — Einheit des Kunsttriebs mit Getrenntheit der Individuen; Identität, aber als Totalität.

War nur Einer Homeros, und dennoch Viele; und Viele
Seyend Einer doch nur, denk' ihn als Bienengeschlecht.

Die Folge der untersten Thierklasse ist daher: Polyp (Wurm), Molluske, Insekt.

Die Stelle jeder Thierklasse ist zu bestimmen nach dem, was bei ihr zuerst entschieden hervortritt; denn dieses bezeichnet eine Epoche in der Geschichte der Schöpfung.

Das im Fisch zuerst Hervortretende ist das Herz und der einfache Kreislauf. Darum behauptet er unter den Thieren der zweiten Dimension wieder die erste Dimension.

Jedes Thieres Natur ist gemischt aus den Bestimmungen der allgemeinen Dimension, zu der es gehört, und der besondern Stelle in dieser.

Der letzten dankt der Fisch die alles übertreffende Fortpflanzungsfülle; der ersten die bedeutende, aber noch weniger substantielle Irritabilität, die galvanische Articulation der Knochenblätter und die elektrische Kraft.

In Ansehung der Respiration wird im Fisch nichts geändert; es wird nur reproducirt, was in der Molluske schon geschaffen war.

Erstes Hervortreten einer sehr ausgebreiteten und ausgebildeten Lunge; Selbständigkeit der Respiration, doppelter Kreislauf in den bekanntesten Gattungen, Dauer der Irritabilität und Unzertrennlichkeit von der Materie auch in einzelnen Theilen — dieß sind die bezeichnenden Momente der Bildung des Amphibion.

Maximum der Schnelligkeit, Lebendigkeit und Mannichfaltigkeit willkürlicher Bewegung weist den Gipfel dieser Bildungsstufe deutlich genug dem Vogelgeschlecht an.

Digitized by Google

Die Folge der Thiere dieſer Dimenſion iſt daher: Fiſch, Amphibion, Vogel.

Die Ordnung, nach welcher die Sinne im einzelnen hervortreten, iſt beſtimmt nach dem Maß, in welchem die innere Vollendung des Organismus für ſich einen höheren Grad durch ſie erreicht.

Es iſt nicht wahr, daß die Sinne in der Ordnung hervortreten, in welcher ſich durch ſie die äußere Welt des Organismus erweitert.

Die innere Vollendung des Organismus für ſich hat folgende Stufen. Erſte: er iſt auf ſich ſelbſt beſchränkt, und enthält nur die unendliche Möglichkeit ſeiner ſelbſt. Zweite: er nimmt die Möglichkeit anderer Dinge, aber als anderer oder mit Differenz in ſich auf. Dritte: er enthält die Möglichkeit anderer Dinge, aber in ſich bleibend, und in der Identität mit ſich ſelbſt beharrend.

Auch dieſe Stufenfolge reproducirt ſich in den Sinnen.

Die Sinne, in welchen der Organismus bloß die unendliche Möglichkeit ſeiner ſelbſt enthält, ſind der Gefühls- und Geſchmacksſinn (vermöge ſeiner Beziehung auf Nutrition).

Die, in welchen er die Möglichkeit anderer Dinge, aber als anderer, aufnimmt, der Geſichts- und der Geruchsſinn, von welchen beiden der letzte innerlicher iſt.

Die Sinne, in welchen der Organismus die Möglichkeit anderer Dinge aufnehmend zugleich ganz in ſich ſelbſt bleibt, ſind der Wärmeſinn und der Gehörſinn.

Dieſe Ordnung, die ſubjektive, iſt die des Hervortretens der Sinne im Thierreich.

Da jeder Dimenſion zwei Sinne entſprechen, ſo hat das Meiſte für ſich, anzunehmen, daß von beiden derjenige früher hervortrete, in dem mehr die Aeußerlichkeit als die Innerlichkeit herrſchend iſt; oder, was hier daſſelbe iſt, der dem Weichen angehörende vor dem, welcher in derſelben Dimenſion dem Harten angehört. So z. B. das Gefühl vor dem Geſchmack.

Nur nach einem ſolchen allgemeinen Princip möchte ſich entſcheiden laſſen, welchem Sinn jede einzelne Thierklaſſe entſpreche.

Digitized by Google

Die Erfahrung läßt darum zweifelhafter, weil die Natur keine ſcharfen Unterſchiede kennt und in jeder Gattung mehr oder weniger deutlich alle reproducirt. So ſinkt ſie auch in Erſchaffung einer neuen Stufe relativ auf die vollkommenſten der vorhergehenden wieder zurück, um erſt, gleichſam durch einen neuen Anlauf, den neuen Sinn in ſeiner höchſten Vollendung zu ſchaffen. Umgekehrt keimt in dem niedereren Sinn zugleich der höhere derſelben Stufe.

Wo die Sinne noch vereinzelt hervortreten, iſt keine Allheit, eben darum auch keine Einheit. Das Thier hat nicht Sinn, ſondern es iſt ſelbſt der in ſeiner Vereinzelung äußerlich hingelegte Sinn, wie Harvey von dem Ei ſagt, es ſey Uterus foris expositus.

Die ſechs unteren Thierklaſſen ſind die ſechs für ſich dargeſtellten und bloß gelegten Sinne.

Der Polyp iſt die erſte Gefühlspapille, nichts mehr; die Entwicklung dieſes Sinns zum Taſtſinn, der kein eigner iſt, iſt in den nackten Würmern dargelegt, den reinſten Organen der erſten Dimenſion.

Der Geſchmackſinn iſt in den Mollusken exponirt. Die Zunge der höheren Thiergattungen iſt eine wahre Molluske, die ihr Gehäuſe außer ſich im Gehörorgan niedergelegt hat. Daher beider Verbindung; endliche Erhebung der Zunge zum Organ der Sprache.

Die Zunge der Thiere iſt entweder halbflüſſig, wie die meiſten Bewohner der Conchylien; in andern Gattungen beinahe knorplich, hornartig, mit Borſten verſehen, oder wie auch in Krankheiten incruſtirt — Cruſtaceen, Teſtaceen.

Salz iſt die Indifferenz aller dynamiſchen Potenzen im Magnetismus, wie das (einſeitige) Waſſer im Elektricismus. Im Waſſer des Oceans iſt eben darum die urſprünglichſte und abſoluteſte Indifferenz aller Richtungen bewahrt.

Das Inſekt, als erſtes Perſonificat des Lichtſinns, hat beredte Vertheidiger gefunden; und nach dem eben aufgeſtellten Princip müßte der Geſichtsſinn allerdings vor dem Geruchsſinn hervortreten.

Ich erkenne an, daß die Natur im Inſekt nach Entwicklung des Lichtſinns tendirt und die erſten Augenknoſpen in ſeinen Halbkugeln

Digitized by Google

hervortreibt, die vielleicht nur auf dem höchsten Gipfel völlig aufbrechen. Nach dem Grundsatz aber, daß jedes Thieres Stelle bestimmt werden müsse nach dem, was bei ihm zuerst, wenngleich, eben deßhalb, unvollkommener gebildet, hervortritt, ist das Insekt als das dem Lichtsinn entsprechende Thier anzusehen.

Wie die Molluske ganz Geschmacksorgan, so das entwickelte Insekt ganz Gesichtsorgan; darum aber ist dieß Organ in der bestimmten Ausbildung und Unabhängigkeit vom Ganzen weniger an ihm demonstrabel.

Das einzige Insekt, das ein bewegliches, d. h. vom Ganzen unabhängiges Auge hat, ist ein im Wasser lebendes, und der Fisch, bei dem die Identität des Geruchssinns übrigens entschieden ist, und der diesem mit Recht parallel gesetzt wird, zeigt zuerst das Auge einzeln, mit Bestimmtheit unterscheidbar; wie hinwiederum dieses Organ in seiner höheren Ausbildung zu seinem Element ein salziges Naß hat, der Hornhaut des Auges und dem Farbenglanz der Iris außer den glänzenden Bedeckungen der Insekten nicht so sehr entspricht als die Schuppenhaut der Fische und der oft wunderbare Glanz in ihren Bedeckungen. Ebenso dem Leuchten des Auges nichts so bestimmt als das Leuchten einiger Insekten und die Phosphorescenz und Elektricität der Fische.

Schnell und häufig mit dem Wechsel der Lebenskraft und Leidenschaft wechselt, dem Aug ähnlich, der Fisch seine Farbe. Er spielt im Licht, und geht bethört durch nächtlichen Glanz in das umfangende Netz. Kühnheit, Raubsucht, deren Kraft im Gesichtssinn liegt, sind nach den Insekten zuerst mächtig im Reich der Fische. Ihre Krystalllinse ist weit convexer als die der Vögel, der Vierfüßer, des Menschen; feiner ihre Netzhaut ausgebildet als ihre Riechnerven — mit dem andern zusammengenommen, wenn das allgemeine Princip nicht widerspräche, verführerische Gründe, den Fisch als das Expositum des Lichtsinns, das Insekt — (man denke, daß sie fast durchweg Respirationsorgan sind, daß sie im Dunkeln durch Geruch geleitet werden und im eigentlichen Reich der Düfte wohnen) — als das erste, noch freie, Geruchsorgan zu betrachten.

Digitized by Google

Den Augen der Fiſche fehlt, ſonderbar genug, das Corpus ciliare, eine kiemenähnliche Bildung des inneren Auges, ebenſo Wimper und Lider, kiemenähnliche Bildungen der äußeren Bedeckungen.

Wie die Schwere die Totalität der Dinge dem Allgemeinen nach iſt: ſo die Wärme dem Beſonderen oder der Differenz nach.

Keine innigere, das Weſen durchdringendere, Gemeinſchaft der Dinge als die durch Schwere und Wärme! Wie es ein Gleichgewicht der Schwere gibt: ſo ein Gleichgewicht der Wärme.

Die Wärme, als entſprechend der dritten Dimenſion, kann auch als Indifferenz von Magnetismus und Elektricität gedacht werden. Jener entſpricht unter den dynamiſchen Potenzen der Schwere, dieſe dem Licht; Wärme daher in der Potenz des dynamiſchen Lebens = Identität von Licht und Schwere (wie auch Steffens behauptet).

Von der ſchlechthin abſoluten Identität des Lichts und der Schwere iſt aber die Wärme nur der unmittelbarſte objektive oder dynamiſche Ausdruck, keineswegs ſie ſelbſt.

Daher unmittelbare Erſcheinung der Wärme, und ſelbſtändiger Wärme, wo jenes abſolute Band von Licht und Schwere ſich entfaltet.

Jedes andere Princip hat euren Fragen mit Zeichen geantwortet; meint ihr, daß dieſes ſchweigen werde, wenn ihr es fragt? Noch ſteht das Experiment ſtill vor ihm, als dem innerſten Heiligthum, und ahndet nicht die ganz neue Welt von Phänomenen, die in ihm ſich aufſchließen würde.

Vielleicht daß, ohne es zu wiſſen, der thieriſche Magnetismus mit jenem Weſen alles Lebens und Organismus experimentirt hat.

Der Totalitätsſinn kann nur ſo Wärmeſinn heißen, wie der Geſichtsſinn Lichtſinn heißen kann, da er nicht ſowohl ein Sehen oder Empfinden des Lichtes als ſolchen, als vielmehr der Dinge iſt mittelſt des Lichts.

Wie das Geſicht ein Sinn für die Dinge in ihrer bloß idealen Differenz: iſt ſo der Wärmeſinn eine Empfindung der Dinge in ihrer idealen Totalität oder in der Temperatur des beſondern Lebens im allgemeinen Leben.

Digitized by Google

Wie ſich alle dynamiſchen Potenzen indifferenziiren in der Wärme, ſo die ihnen entſprechenden Sinne im Wärmeſinn.

Darum iſt er der dunkelſte aller immateriellen Sinne und derjenige, durch welchen die Sinnlichkeit des Thiers, ſelbſt der Flechten, in dem allgemeinen Lebensproceß der Natur, der unmittelbaren Empfindung ihrer allgemeinen Zuſtände fähig iſt.

Das unmittelbare Sinnorgan für die Wärme iſt das geſammte Hautſyſtem; durch eben dieſes hängt das Thier am beſtimmteſten zuſammen mit der allgemeinen Lebens-Temperatur der Natur und deren wechſelnden Zuſtänden.

Die Haut iſt das Auge für die Wärme — die verſchiedene Farbe der Iris entſprechend der verſchiedenen Hautfarbe. — Schwarzes Pigment des Auges und (wenn ſchon nur in Einer Race entwickeltes) der Haut.

Die erſte wahre Haut bildet die Natur im Amphibion, obſchon auch hier, wie allerwärts, frühere Stufen erſt wiederholend (z. B. die Molluske in der Gattung Testudo). Im Fiſch war die Haut noch mit Schuppen bedeckt; in den Häutungen der Schlange offenbart ſich die große Bedeutung, welche für die Natur die Bildung dieſes Organs hat.

Der Wärmeſinn iſt im Amphibion hypoſtaſirt, das am meiſten von allen Geſchöpfen mit allen Potenzen der Natur in Gemeinſchaft ſteht. Die Wärme ſelbſt iſt Amphibion, ſtets zwiſchen Feſtem und Flüſſigem lebend, ja nur auf der beſtändig wechſelnden Grenze zwiſchen beiden wirklich und möglich. — Abhängigkeit des Amphibion von der allgemeinen Temperatur — (Schlangen erſtarren durch nächtliche Kälte und werden durch Tageswärme wieder belebt).

Vorempfindung meteorologiſcher Veränderungen im Amphibion.

Da die Wärme die Seele der dritten Dimenſion iſt, ſo muß auch der Wärmeſinn außer ſeinen unmittelbaren Organen, den Amphibien, im Thierreich hervortreten, wo in irgend einer Bedeutung die dritte Dimenſion erreicht iſt. So mangelt nicht dem Inſekt der Sinn für Wärme und damit für Totalität, und erzeugt Vorgefühl künftiger Veränderungen.

Digitized by Google

Kunst kann nur im reinen Gegensatz hervortreten. Darum ist nur mit dem Gehör- und Gesichtssinn Kunsttrieb verbunden, weil in ihnen Raum und Zeit am getrenntesten gehalten sind. Der einseitige, räumliche — architektonische — Kunsttrieb wohnt im Insekt; im Vogel, dem Personificat des Hörsinns, verbindet sich der musikalische mit ihm.

Einheit eines Ganzen mit sich selbst, d. h. mit seinen Theilen, ist innere Ruhe; Bewegung setzt Differenz der Theile und des Ganzen; die Thätigkeit der Wiedereinsbildung nach gestörtem Gleichgewicht ist Klang.

Der Klang ist nicht Magnetismus noch Cohärenz, sondern das Wesen oder Ideale, angeschaut als das An-sich aller Cohärenz.

Die Materie ist das gesprochene Wort, Klang das sprechende, das lebendige Wort.

Klang ist die erste Einbildung des Unendlichen in das Endliche, daher muß er in der vollendeten Einbildung, wo das Ewige das Zeitliche, die Bejahung das Bejahte durchbricht, wieder lebendig werden und als das erste das letzte seyn.

Im Gehör findet die Natur sich selbst und geht wieder ein in das erste Bewußtseyn ihrer ursprünglichen Einheit und Selbstfassung.

Der Gehörsinn ist der innerlichste der Sinne und darum der höchste in Bezug auf die Vollendung des organischen Wesens in sich selbst.

Nachdem die Natur in den untergeordneten Gattungen einseitig geschaffen, beginnt sie ihre allseitigen Schöpfungen in den Säugethieren, und gewinnt, die Sinne immer concentrischer stellend, allmählich den Brennpunkt, wo Vernunft entflammt.

Wie das menschliche Fleisch ein Chaos aller Farben, so die menschliche Sprache das Chaos aller Töne und Klänge, und darum recht eigentlich das Fleisch gewordene Wort.

In der Pflanze bildet die Natur mehr das Verhältniß der Erde zum Centro, im Thier mehr das Verhältniß des Centri zur Erde aus.

Das potenzlose Bild der potenzlosen Identität muß von beiden Richtungen der Natur nicht sowohl die Synthesen als die absolute Identität seyn.

Digitized by Google

Der Mensch ist schon der Form seiner äußern Bildung nach der gelungenste Kubus der Natur. Auch im Menschen, wie im Weltkörper, ist das Verhältniß des Allgemeinen oder Subjekts zum Besondern oder Objekt ein Verhältniß des Quadrats zum Kubus.

Wie im Umlauf das Allgemeine des Weltkörpers das Besondere festhält, und sich in ihm, d. h. es als sich selbst anschaut, so faßt das Allgemeine des Menschen sich im Besondern durch die Sprache.

In der Sprache ist die höchste Identität der Seele und des Leibes.

Die Sprache vergegenwärtigt unmittelbar das Unendliche; sie ist absolutes Ergreifen des Raums durch die Zeit, der Totalität durch die Identität.[1]

[1] Hier folgte im Original noch eine Anmerkung, in welcher sich der Verfasser beklagt, daß mittelst schlecht nachgeschriebener Hefte seine Ideen allerhand Buchfabrikanten dienen müssen, wobei sich leider im Publikum ein großer Mangel an Unterscheidung zeige, indem „dergleichen Waare dem einen Theil ordentlich als Autorität und Dokument gelte." — Die angezeigte Fortsetzung unterblieb. D. H.

Digitized by Google

Vorläufige Bezeichnung des Standpunktes der Medicin nach Grundsätzen der Naturphilosophie.

§. I. Jedes Ding, sowie es zum Daseyn in der Erscheinung gelangt, vorzüglich aber der lebende Organismus, bietet der Betrachtung eine gedoppelte Seite dar. Entweder nämlich wird auf sein vorübergehendes Daseyn gesehen, sofern es im Verhältniß und in der Beziehung auf andere Dinge besteht, oder auf seinen ewigen Grund, seine Wesenheit und Urbildlichkeit. Jenes ist die endliche, dieses die unendliche Seite des Gegenstandes.

§. II. Jede dieser beiden Seiten für sich sowohl als die Art ihrer Vereinigung im Organismus genau zu erkennen, wäre dann ohne Zweifel die Aufgabe einer wahren Wissenschaft desselben.

§. III. Sehen wir aber von jenen alten Heroen der Kunst ab, deren richtige Ahndungen durch die Dunkelheit oder Unförmlichkeit der Sprache und der Darstellung äußerlich verhüllt wurden, und die nur in einzelnen Geistesblitzen das Wesen des Organismus offenbarten: so möchte sich in der früheren Zeit überall keine eigentliche Erkenntniß weder von dem göttlichen noch von dem natürlichen Verhältniß des Organismus noch von der Art ihrer Vereinigung in demselben nachweisen lassen.

§. IV. Nach einem allgemeinen Gesetz scheint die Wissenschaft, wie jede andere Art der Bildung, nach dem Zeitalter der Bewußtlosigkeit erst durch Gegensatz und Trennung hindurch zur selbstbewußten Klarheit

Digitized by Google

und Vollendung gelangen zu müssen. Die unseligsten Zeitalter der Wissenschaft sind diejenigen, wo es der unfruchtbare Verstand dahin gebracht hat, nicht nur die Erkenntniß des Gegenstandes zu verwirren, sondern den Gegenstand selbst unkenntlich zu machen. Wohlthätig, aufregend erscheint in einem solchen Zeitalter ein kraftvoller Mann, der, mit Macht eine Seite des Gegenstandes ergreifend, sie einzig hervorhebt und alle andern ihr unterordnet. Es entsteht hiedurch eine augenblickliche Klarheit, die Erscheinungen erhalten eine Beziehung; was verschieden ist, sondert sich, das Gleiche tritt zusammen, und da der Einseitigkeit auch eine Art der Einfachheit nicht fehlen kann, so ist für eine Weile alles erfreut, erbaut, zum Theil sogar beruhigt.

§. V. Ein solcher Mann erschien der Medicin gegen das Ende des vorigen Jahrhunderts: Joh. Brown, wie alle, die den Anfangsmoment der Wiedergeburt einer Wissenschaft bezeichnen, erhaben durch Geisteskraft und Tiefe über die nächsten und durch Klarheit über die entfernteren Vorgänger. Nachdem die Wissenschaft vor ihm das natürliche und göttliche Verhältniß des Organismus weder in deutlicher Unterscheidung noch in wahrhafter Einheit erkannt, hob er das erste entschieden hervor, setzte eine Lehre darüber fest und gründete das organische Leben selbst und den Wechsel seiner Zustände, vornämlich den der Gesundheit und Krankheit, einzig auf diese Seite des Organismus, von welcher er durch äußere Dinge bestimmbar und stets wirklich bestimmt ist.

§. VI. Bei der Absicht der gegenwärtigen Darstellung, bloß vorläufig den Standpunkt anzudeuten, der sich aus den Grundsätzen der Naturphilosophie für die Wissenschaft der Medicin ergibt, wird es uns verstattet seyn, die Lehre jenes Mannes als den festen Punkt anzunehmen, von dem aus wir die Metamorphosen verfolgen, welche jene nach unserm Dafürhalten durchzugehen hat, um sich aus der Beschränktheit und dem Gegensatz stufenweise zu der ihr möglichen Vollendung zu erheben.

§. VII. Wenn wir behaupten, daß Brown nur die relative Seite des Organismus, die seines Bestimmtwerdens durch andere Dinge, aufgefaßt habe, so ist unsere Meinung diese, daß er nur jene mit

Digitized by Google

Bewußtſeyn ergriffen, die andere aber nicht poſitiv ausgeſchloſſen, ſondern bloß unerörtert, gleichſam in einem Hintergrund zurückgelaſſen habe, vor deſſen Dunkel er mit einer nach ſeinem Standpunkt richtig gefühlten Scheu zurücktrat. Indem er den Organismus als von außen erregt ſetzte, mußte er unwillkürlich auch das Erregbare ſetzen, welches, als ein ſolches, ein von der bloß äußern Beſtimmung unabhängiges Seyn und Weſen haben mußte, da dieſe weder der Grund von dem ſeyn konnte, auf welches ſie einwirkte, noch Urſache der Eigenſchaft, vermöge welcher dieſes von außen zur Thätigkeit beſtimmt war. Wenn auch noch ſo dunkel, mußte alſo Brown ſelbſt ein von den äußern Einwirkungen unabhängiges, von ihnen nicht erreichbares Gebiet des Organismus anerkennen, einen Grund, der vor aller wirklichen Erregung die Erregbarkeit ſelbſt ſetzte. Dieſe Bemerkung iſt bereits im Erſten Entwurf eines Syſtems der Naturphiloſophie[1] gemacht und daſelbſt weiter ausgeführt worden, wohin wir deßhalb den Leſer verweiſen.

§. VIII. Treu jener empiriſchen Betrachtungsweiſe, welche durch Baco, Newton, Locke allmählich über alle wiſſenſchaftlichen Nationen ſich verbreitet hatte, und nach welcher das An-ſich, der relationsloſe Grund der Erſcheinungen, als ewig unerforſchlich, die negativen Bedingungen oder die äußern Urſachen derſelben als allein erkennbar angeſehen wurden, warnte Brown vor jeder Cauſalerklärung der Erregbarkeit, ſich bloß auf das Phänomen, die Erregbarkeit ſelbſt einſchränkend; richtigeren Sinnes auch hierin als die meiſten derjenigen, welche vor ihm oder nach ihm ohne den Beruf einer höheren Erkenntnißart das Weſen der Erregbarkeit durch Erklärungen erreichen wollten. Denn alle Erklärung durch Urſachen gebiert ewig nur Meinung, niemals aber Wiſſenſchaft.

§. IX. Indeß war auf jene Weiſe die Erregbarkeit ſelbſt als eine für ſich unerkennbare Eigenſchaft nur geſchloſſen aus dem Phänomen der Erregung, und nur als nothwendige Vorausſetzung der letzteren,

[1] S. 258, 259 u. f. [Bd. III, S. 222 ff.]

Digitized by Google

nicht an sich selbst, erkannt. Die Erregbarkeit aber, inwiefern sie bloße Bestimmbarkeit zur Thätigkeit durch äußere Einwirkung ist (und mehr wurde auf die angegebene Weise in ihr nicht erkannt), ist keineswegs das Auszeichnende des Organismus, da sie in solcher Bedeutung auch den unorganischen und sogenannten todten Dingen zukommt, wovon der chemische und der ganze dynamische Proceß Beispiele in Menge liefert.

§. X. Wenn wir ausdrücken sollen, wodurch sich allein in dieser Beziehung organische Wesen von unorganischen unterscheiden, so ist es, daß jene, durch äußere Einwirkungen erregt, dennoch der Form ihres Seyns nach bestehen, diese aber entweder verwandelt werden, oder ihr unabhängiges Seyn verlieren, oder auch der Form nach gänzlich zerstört werden. Jene Bestimmung wurde daher von der Naturphilosophie zu dem Begriff der Erregbarkeit hinzugefügt, und diese darein gesetzt, daß der Organismus durch äußere Einflüsse zur Selbstreproduktion bestimmt werde[1]. Inwiefern auch die Energie oder das Wirkungsvermögen des Organismus als dasjenige angesehen wurde, wodurch er sein objektives Bestehen gegen die Außenwelt behauptete, so war in der bekannten Idee eines Gleichgewichtes der Empfänglichkeit und Thätigkeit als des vollkommensten organischen Zustandes deutlich dieselbe Synthese ausgedrückt.

§. XI. Allein diese Synthese (der von außen bestimmten Thätigkeit und des eigenthümlichen, der Form nach bestimmten, Seyns des Organismus) liegt genau genommen, nicht mehr in dem Begriff der Erregbarkeit, sondern gründet sich auf eine höhere mit der ursprünglich Brownischen nur vermischte und ihr geliehene Ansicht.

§. XII. Diese wollen wir in ihrem höchsten Ausdruck so aussprechen, daß im Organismus überhaupt das Endliche, durch anderes Bestimmbare, gleich dem Unendlichen und selbst als wesentlich gesetzt ist. Wie nämlich mit den urbildlichen Dingen gleich ewig auch die Relationen derselben, aber als ewig nichtig in Bezug auf das All gesetzt sind, so daß jene unverändert von diesen bestehen: so setzt der lebende Organismus,

[1] Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie. S. 158. [S. 145].

Digitized by Google

als ein partiales All, eine zeitliche Ewigkeit, die Relationen seines Lebens und die Bestimmungen, die es in diesen erhält, ewig als nichtig in Bezug auf sich selbst, und behauptet die besondere Form seines Seyns als eine selbst wesentliche und urbildliche. Was in ihn aufgenommen ist, lebt, solange das Ganze besteht, ein der Verwandlung und der Zeit entzogenes Leben; nur das Unwesentliche hat seinen mit dem Wesentlichen zugleich gesetzten Wechsel, und entsteht und vergeht beständig; die Urgestalt aber, die zur Identität mit dem Wesentlichen erhobene besondere Form bleibt, wie durch göttliche Sanktion, vom ersten Keime an bis zur letzten Entwicklung unverändert dieselbe.

§. XIII. Schon das eben Ausgesprochene deutet an, daß der Grund des Organismus als solcher in keinem besondern Princip der Natur liegen könne. Denn nur die absolute Natur, die unendliche Substanz selbst, trägt die Besonderheiten der Welt als ewige Gewächse ebenso in sich, wie das organische Ganze, solange es selbst dauert, die einzelnen Glieder auch der Form nach als unwandelbar setzt: nur in jener also ist ursprünglich und schlechthin das Endliche dem Unendlichen gleich und zur Wesentlichkeit erhoben. Wie nun in der erschaffenen Natur einige Dinge sind, in welchen die Form des besondern Seyns nicht gleich erscheint dem Allgemeinen, sondern dieses (die Substanz) zwar besteht, jene aber (als das Accidens) stets verwandelt wird und vergeht: so mag dagegen in andern Dingen das wesentliche Seyn des Besonderen im All auch der Erscheinung nach hervortreten, so daß jene selbst Bilder des All und Darstellungen der Art sind, wie die Besonderheiten der Dinge in jenem auf eine ewige Weise begriffen werden. Haben ferner die Dinge der ersten Art durch das Bestehende in ihnen nur ein unmittelbares Verhältniß zu dem einen Attribut der Substanz (der Schwere) so werden die der andern Art ein gleiches unmittelbares Verhältniß haben zur Substanz schlechthin betrachtet, welche hier als eine höhere Schwere eintretend der Grund derjenigen Wirksamkeit ist, wodurch in dem Organismus das Zufällige dem Nothwendigen, die Form der Substanz gleich und selbst wesentlich gesetzt wird.

Digitized by Google

§. XIV. Jede organische Wirksamkeit bricht daher aus dem Wesen und dem Innersten der Natur hervor und kann so wenig als die Schwere empirisch weiter erklärt werden. Der Organismus als Produkt verhält sich zu der Substanz als ihr Gegenbild, in dem sie sich selbst anschaut. Durch Affektionen von außen kann unmittelbar nur dieses, das Objekt, verändert werden; mittelbar aber und durch die Veränderung des Produkts erscheint die Substanz zum Handeln bestimmt, indem sie das Objekt stets als das ihr Aehnliche setzt, als absolute Identität von Form und Wesen, als All, das alle Bestimmung und Relation durch seine eigne Zeitlosigkeit vernichtet.

§. XV. Erregbarkeit als indirekte Bestimmbarkeit zum Handeln kann daher nicht als Eigenschaft des Organismus gesetzt werden; denn keineswegs ist es der Organismus selbst, als Produkt, der zum Handeln bestimmt wird, sondern die Substanz als der unmittelbare Grund seiner Existenz. Ebensowenig kann Erregbarkeit angesehen werden als Eigenschaft der Substanz als solcher; denn auch diese ist keineswegs an sich oder absolut betrachtet, sondern nur in der Beziehung auf den Organismus als einzelnes Ding indirekt zum Handeln bestimmt oder bestimmbar. Dasselbe gilt von dem Begriff des Indifferenzirungs- oder Wirkungsvermögens. Denn der absolute Grund des Organismus kann nur in der Beziehung auf das einzelne Ding als bloßer Grund der Möglichkeit eines Handelns erscheinen, da die Wirklichkeit des Handelns durch die Affektionen seines Objekts von außen bedingt ist; an sich selbst aber ist er das, worin Möglichkeit und Wirklichkeit bedingungslos eins sind.

§. XVI. Ueberhaupt also gehören die Begriffe der Erregbarkeit und des Wirkungsvermögens der undeutlichen Erkenntnißweise an, welche die Betrachtung des An-sich mit der des Concreten vermischt. Denn sie bestimmen weder rein das An-sich des Organismus, noch denselben rein als Objekt, sondern die bloße Mischung, und eben darum auch nicht die absolute Identität beider.

§. XVII. Wie es sich nun aber mit dem Bestimmtwerden zur Thätigkeit, so wie mit dem Subjekt dieses Bestimmtwerdens verhalte (denn

Digitized by Google

auch wir haben davon nicht absolut, sondern nur in der Beziehung auf die Erregungsansicht gehandelt), so bleibt jederzeit die wichtigste Untersuchung die über die Möglichkeit verschiedener Zustände des Lebens. Beruht nämlich das Leben auf steter Erregung oder auf der Thätigkeit jenes empirisch-unerforschlichen, aber durch äußere Einwirkung erregbaren Princips, so entsteht die Frage, ob jene Thätigkeit eine bloß dem Grad und der Größe, oder ob sie eine der Art und der Qualität nach verschiedene seyn könne.

§. XVIII. Das erste behauptet die rein Brownische Theorie, und dieses muß als das eigentlich Auszeichnende derselben betrachtet werden, da der Begriff der Erregbarkeit sich noch in andere Ansichten auflösen, oder mit höheren Ideen in Verbindung setzen läßt. So einfach indeß die Behauptung scheint, daß aller Unterschied der Lebenszustände auf einem bloßen Mehr oder Weniger der Erregung beruhe, so schwer mußte es werden, aus den Evolutionen einer homogen verlaufenden Gradreihe zwei so entgegengesetzte Zustände, als Gesundheit und Krankheit sind, die sich nach der allgemeinen Vorstellung zueinander wie Position und Negation verhalten, abzuleiten. Wir wollen hier, durch einen gewaltigen Sprung jener Ansicht die Hypersthenie und Asthenie zugeben (denn es wäre noch viel darüber zu verhandeln, wie entweder aus dem Verhältniß der erregenden Ursachen zur Erregbarkeit, oder, wie es gleichfalls, obschon mit nicht viel besserem Erfolg, versucht wurde, aus dem Verhältniß von Receptivität und Wirkungsvermögen auch nur jene beiden Zustände abgeleitet werden konnten). Allein diese beiden Zustände zugegeben, so ist auf keine Weise einzusehen, wie sie, als solche, die mit dem der Gesundheit in derselben Gradreihe liegen und keinen wahren Gegensatz mit ihm bilden, für sich Krankheit seyn können[1].

§. XIX. Jedes Uebermaß, jedes Zuviel, der Reize z. B., kann nur relativ auf irgend etwas durchaus Bestimmtes und Begrenztes gedacht werden, hier etwa relativ auf die Erregbarkeit, nicht überhaupt, sondern als solche, die an ein bestimmtes Produkt gebunden ist. Allein wenn

[1] Vgl. a. a. O. S. 273. [S. 235. 236].

Digitized by Google

einmal das Produkt mit in Betrachtung gezogen werden muß, um der Erregbarkeit eine Begrenzung zu geben, warum soll es bei der Krankheit selbst für Nichts in Rechnung gebracht werden, und das Mehr oder Weniger der Thätigkeit allein dieselbe ausmachen? Deßgleichen könnte aus einem relativen Uebergewicht der Receptivität und des Wirkungsvermögens nichts weiteres folgen, als, in dem ersten Fall, ein geringeres, in dem andern ein größeres Maß von Energie, womit sich der Organismus gegen den Andrang der äußern Natur behauptet, d. h. bloße Schwäche und Stärke. Allein daß der Organismus mit größerer oder geringerer Energie des Selbstwirkens besteht, ist, wenn er nur überhaupt besteht, ein Unterschied ohne reale Bedeutung, wie wir denn denjenigen Organismus, welchem eine schwächere Lebensenergie eigen ist, deßhalb nicht krank nennen, und die Gesundheit oder Krankheit keineswegs in den Grad der Stärke, womit der Organismus besteht, sondern in das Bestehen oder Nichtbestehen überhaupt setzen. Daher auch die scharfsichtigsten Vertheidiger jener Ansicht die Brownische Stärke in Ueberstärke verwandelten, und mit gleichem Grund auch die Schwäche in Ueberschwäche hätten verwandeln können. Allein dasjenige, in Bezug auf welches die Stärke oder die Schwäche zu groß seyn konnte, mußte nothwendig ein insoweit von der Erregung unabhängiges und anderweitig Bestimmtes seyn: schon mit jenem Zusatz zu den Begriffen der Stärke und Schwäche wird also ein von dem äußern und quantitativen Verhältniß des Organismus verschiedenes und unabhängiges Verhältniß stillschweigend zugegeben.

§. XX. Die gänzliche Leerheit der Begriffe von Sthenie und Asthenie in Bezug auf die Lebenserscheinungen zeigt sich am deutlichsten in der Anwendung auf die Verschiedenheit mannichfaltiger Organe, die zu einem Totalorganismus vereinigt sind. Das Gleichgewicht von Receptivität und Energie wird entweder als ein absolutes für jedes organische Ganze angesehen; so ist überall keine Mannichfaltigkeit möglich, es müßten denn alle Organe außer Einem als krank und entweder im asthenischen oder im sthenischen Zustand gedacht werden. Einem Organ kommt in Vergleich mit dem andern ein offenbares Plus der Energie

Digitized by Google

zu; einem andern ist ein Plus der Receptivität eigenthümlich: im Grunde wären also beide krank, das eine durch Stärke, das andere durch Schwäche. Dieß kann der Sinn nicht seyn. Das Gleichgewicht muß daher als ein relatives bestimmt werden: nämlich ein gewisser Grad von Energie und ein gewisser Grad von Receptivität gehört nothwendig zum Bestehen eines jeden Organs seiner Bestimmtheit nach, und nur inwiefern der wirkliche Grad von Thätigkeit oder Empfänglichkeit unter oder über dem durch die Bestimmtheit des Organs geforderten Grad der ersten oder der andern ist, kann es krank genannt werden. Dieß ist denn auf verschiedene Art, unter andern dadurch angedeutet worden, daß man von einem normalen und innormalen Erregungsgrad sprach. Aber wo ist denn nun die Norm zu suchen, nach welcher die Erregung bestimmt wird? In der Erregung selbst gewiß nicht! Wird aber einmal zum Erregungsgrad jene Bestimmung hinzugesetzt, so muß die Ausmittlung der Norm das Wichtigste und Erste seyn, um die reelle Definition oder Construktion der Krankheit zu finden. Dennoch wurde gerade diese Frage bis zu einer gewissen Zeit in völligem Dunkel gelassen.

§. XXI. Um diesen Punkt, an welchem die Erregungstheorie wissenschaftlich fortgeführt, wie es in Deutschland geschah, früher oder später anstoßen und eine andere Seite des Organismus als ihre Grenze erkennen mußte, in ein noch helleres Licht zu setzen, wollen wir folgenden allgemeinen Beweis führen. Es wird in Ansehung des Organismus die Forderung gemacht, daß auch das Accidens gleich der Substanz, das Besondere dem Allgemeinen sey (§. XII). Gesetzt nun das Wesen des Organismus bestehe in einem quantitativen Gleichgewicht von Receptivität und Energie, so ist jene Forderung ohne Zweifel nicht die, daß überhaupt ein Gleichgewicht sey, denn dieses ist ja (ex hypoth.) das Allgemeine des Organismus selbst, sondern daß ein Bestimmtes, Begrenztes sey, und diese Begrenztheit macht hier das Accidens. Der Grund dieser Begrenztheit kann nun nicht wieder in dem quantitativen Verhältniß liegen. Denn dieses wird vielmehr als das dadurch Begrenzte, demnach an sich selbst als unbegrenzt und ins Unendliche veränderlich

Digitized by Google

gesetzt. Da nun nicht die Erregung als solche, sondern das Zuviel oder Zuwenig derselben relativ auf die angezeigte Grenze, also überhaupt das Ueberschreiten dieser Grenze durch die Erregung Krankheit ist (weil nur damit Differenz des Accidens von der Substanz gesetzt ist), diese Grenze aber nicht durch das quantitative Verhältniß gegeben seyn kann: so ist es auch unmöglich, Krankheit überhaupt aus dem bloß quantitativen Verhältniß der Erregung zu begreifen.

§. XXII. Wir haben bei dieser Erörterung die Begriffe der Hypersthenie und Asthenie selbst noch auf ihrem Werthe beruhen lassen: was soll man aber zu jenen Aerzten sagen, die bis diese Stunde das Wesen der Krankheit entweder in Asthenie (direkte oder indirekte), oder in Hypersthenie setzen, und gleichwohl behaupten, daß eine Krankheit, die der Art, dem Wesen nach dieselbe ist, dennoch jetzt sthenischer, jetzt asthenischer Natur seyn könne! Die unerhörte Zumuthung, einen solchen Widerspruch zu glauben, läßt zum voraus erwarten, daß auch dieser Gegensatz noch verschwinden, und die Wissenschaft hier, wie anderwärts, aus dem Gegensatz zur Einheit des Erklärungs- und Erkenntnißgrundes fortgehen müsse.

§. XXIII. Indeß haben wir gezeigt, wie die bloße Erregungsansicht zur Anerkennung eines von der äußern Bestimmung unabhängigen, ursprünglichen und wesentlichen Verhältnisses hingedrängt wird: welches wir schon vorlängst als das Verhältniß der Metamorphose bezeichnet haben[1]. Es ist dasjenige, wodurch der Organismus keine Beziehung auf die äußere Natur, sondern auf das Urbild hat. Es bestimmt den Grad seiner Perfektion oder die Stelle, die er in der Scala der Metamorphose einnimmt, und ist ein inneres und qualitatives Verhältniß des Realen und Idealen, oder in dem bestimmten Ausdruck der Materie und des Lichts, während das der Erregung ein bloß quantitatives und äußeres Verhältniß von Faktoren bezeichnet.

§. XXIV. Mit diesem Verhältniß kommt zuerst Mannichfaltigkeit in

[1] Zeitschrift für speculative Physik (Jena und Leipzig 1801) Band II, Heft 2. §. 159. [Bd. IV, S. 211].

Digitized by Google

das organiſche Leben, an die Stelle der formalen Einheit tritt die wahre, die zugleich Allheit der Formen iſt, und den Organismus zu einem wahren, in ſich geſchloſſenen, vollendeten Ganzen macht. Brown in der Anſicht des Organismus und Kant in der Lehre von der Materie waren ſich ähnlich darin, daß ſie ein bloß quantitatives oder eigentlich arithmetiſches Verhältniß der beiden Faktoren ihrer Conſtruktion erkannten, und daß ſie eben deßhalb alle qualitative Verſchiedenheit überſahen, oder die Conſtruktion derſelben verweigerten. Dieſe aber beruht in Anſehung der Materie und des Organismus, wie der Natur überhaupt, auf der Triplicität der Potenzen oder Dimenſionen.

§. XXV. Iſt nämlich das Qualitative oder Weſentliche des Organismus überhaupt Identität von Materie und Licht, ſo kann nach dem allgemeinen Typus (den wir hier nicht ableiten können) dieſe Identität ſelbſt wieder entweder mehr unter dem Exponenten des realen Princips, als Einbildung des Lichtes in die Materie, oder mehr unter dem des idealen, als Auflöſung der Materie in das Licht, oder endlich als abſolute Ineinsbildung beider erſcheinen. Dieſe drei Möglichkeiten entſprechen den drei Dimenſionen der Materie, und können daher, um der ſchon anderwärts gegebenen Darſtellungsweiſe[1] zu folgen, auch ſo ausgedrückt werden: Entweder iſt das Licht, die unendliche Möglichkeit, der Materie nur für die erſte Dimenſion, die des in-ſich-ſelbſt-Seyns verbunden; das organiſche Weſen enthält bloß die unendliche Möglichkeit ſeiner ſelbſt als Individuum oder Gattung; dieſer Moment iſt durch die Reproduktion bezeichnet. Oder das Licht iſt der Materie auch als Möglichkeit anderer Dinge, als anderer, verknüpft; der Ausdruck dieſes, der zweiten Dimenſion entſprechenden Moments iſt die Irritabilität. Oder endlich Materie und Licht ſind ganz und abſolut eins, das Ideale iſt ganz auch das Reale, Produktive; und umgekehrt, das Produktive des erſten Moments iſt vereinigt mit dem Idealen

[1] Vorleſungen über die Methode des akadem. Studium. Dreizehnte Vorleſung: Ueber das Studium der Medicin. S. 291 u. f. [IV, S. 335 ff.].

Digitized by Google

des andern; dieſer Moment iſt der der Senſibilität, welche demnach der dritten Dimenſion entſpricht.

§. XXVI. Es iſt hier nicht der Ort, dieſe Stufenfolge ausführlich zu rechtfertigen, oder auch nur unſere Anſicht derſelben vollſtändig auszuſprechen. Wir verweiſen den, welchem ſie fremd dünken möchte, auf den nachfolgenden Auszug einer ſchon im Jahr 1803 erſchienenen Abhandlung [1], worin dieſelbe klar, einfach und richtig aufgeſtellt iſt: ſo wie überhaupt Leſer, welche in Anſehung der ganzen gegenwärtigen Abhandlung in dem gleichen Fall ſeyn möchten, wohl thun würden, ehe ſie dieſe zu Ende leſen, ſich erſt durch jenen mit dem Geiſt der naturphiloſophiſchen Betrachtung vertrauter zu machen. Hier wollen wir nur bemerken, daß jene Stufenfolge verſchiedentlich falſch aufgefaßt worden iſt, indem z. B. die Reproduktion als Syntheſe von Senſibilität und Irritabilität angegeben wurde (welches weder an ſich wahr iſt, noch ohne bedeutende Verwirrung der Folgen angenommen werden kann), oder als dritte Dimenſion, welcher Irrthum ſchon in dem Erſten Entwurf der Naturphiloſophie [2] ſelbſt ſeinen Anfang hatte, wo die Reproduktion dem Licht (inſoweit zwar nicht unrichtig, als das Licht in ſeiner Expanſion vorbildlich daſſelbe iſt, was Cohärenz, Magnetismus, Bildungstrieb, gegenbildlich ſind) und zugleich dem chemiſchen Proceß gleichgeſetzt wurde. Scharfſichtig hat Röſchlaub ſchon in einem früheren Aufſatz die Reproduktion dem Magnetismus gleichgeſetzt, und die Folge wird zeigen, welches Licht dieſe Anſicht gewähre, nach welcher ſie nicht als Syntheſe, ſondern als einfache, nämlich erſte Dimenſion betrachtet wird.

§. XXVII. Dieß vorausgeſetzt, können wir, mit Uebergehung der unweſentlichen Metamorphoſen, welcher die Erregungsanſicht, ohne den

[1] Cogitata nonnulla de Idea Vitae, hujusque formis praecipuis. Autore Carolo Eberh. Schelling. Tubingae 1803. Der oben erwähnte Auszug dieſer Abhandlung, die Schellings Bruder zum Verfaſſer hat, ſteht in den Jahrbüchern der Medicin als Wiſſenſchaft, Bd. I, Heft 2, S. 134 ff. D. H.

[2] S. 236. [III, S. 207].

Digitized by Google

Grundsatz der bloß quantitativen Verschiedenheit aller Lebenserscheinungen aufzugeben, fähig war, die nächste Stufe bezeichnen, welche dieselbe erreichen konnte, indem sie sich mit der qualitativen Ansicht in Verbindung setzte. Die Begriffe der Hypersthenie und Asthenie blieben dabei stehen; sie forderten nur noch ein anderes Moment, um Krankheit zu bilden, waren also nur nicht die ganze Krankheit allein. Alle äußeren Einflüsse konnten in dem Organismus ursprünglich nur Hypersthenie oder Asthenie setzen, denn sie konnten nur entweder den ideellen Faktor auf Kosten des reellen, oder umgekehrt diesen auf Kosten von jenem erhöhen. Um aber zu finden, wann Krankheit entstehe, und was Krankheit sey, mußte nicht bloß das Subjektive, sondern auch das Objektive des Organismus ins Auge gefaßt, nicht nur die allgemeinen Faktoren des Lebens für sich, sondern im Verhältniß zur organischen Masse und ihren verschiedenen Gebilden betrachtet werden. Der Wechsel der Faktoren im Ganzen und an sich betrachtet erschien als frei, in dem einzelnen Gebilde aber und als real angeschaut gebunden; und Krankheit konnte daher bloß bestehen in dem Widerstreit des Allgemeinen (der organischen Thätigkeit) mit ihrem gegebenen Exponenten, der Besonderheit eines Gebildes [1].

§. XXVIII. Bestimmter ließ sich die Möglichkeit und die Art des Mißverhältnisses zwischen der Erregung oder der organischen Thätigkeit und dem Qualitativen des Organismus in folgender Wendung darthun. Von jeder bestimmten Weise des wesentlichen Eins-seyns beider Faktoren (des reellen und ideellen) ist ein bestimmtes quantitatives Verhältniß beider, die objektive oder formale Seite. Die Reproduktion z. B. als diejenige Dimension des Organismus, in welcher das größte innerliche Uebergewicht der Realität stattfindet, setzt auch äußerlich und in der

[1] Ideen zur Grundlage der Nosologie und Therapie von Dr. Troxler. 1803. S. 19. 21. 28. — Unstreitig in ihrem allgemeinen Theile das Beste, was nach naturphilosophischen Ansichten über eigentliche Medicin bis dahin geschrieben war. — Daß wir in dieser kritischen Uebersicht des vielen Todtgebornen und Geistlosen, das ähnliche Ansprüche machte und schon vergessen ist, nicht gedenken, wird man natürlich finden.

Digitized by Google

Erregung ein gleiches Uebergewicht der Energie über die Receptivität voraus. Dieſes Verhältniß beider Faktoren in der Erregung kann nun durch äußere Einwirkungen ſo lange ohne Nachtheil oder Leiden des Organismus ſelbſt verändert werden, als dadurch das qualitative nicht angegriffen wird; ſobald aber der Grad der Erregung und alſo auch das Verhältniß des reellen Faktors zum ideellen entweder ſo groß oder ſo klein wird, daß damit die innere oder qualitative Beſtimmtheit des Organismus im Ganzen oder Einzelnen nicht beſtehen kann, ſo iſt die Identität des Organismus mit ſich ſelbſt aufgehoben, ein nothwendiger Widerſtreit geſetzt. Es wird nämlich, wenn durch die Erregung der ideelle Faktor zum reellen ein ſolches Verhältniß erhalten hat, als ſich nur mit der höhern Dimenſion, z. B. der Irritabilität, verträgt, jetzt auch an die Reproduktion die Forderung gemacht werden, ſich zur Irritabilität zu ſteigern; da aber die Forderung kraft des Verhältniſſes der Metamorphoſe nicht erfüllt werden kann, ſo iſt der Organismus hiedurch in Disharmonie mit ſich ſelbſt geſetzt. Krankheit iſt dieſer Anſicht nach überhaupt ein Conflikt des Verhältniſſes der Erregung mit dem der Metamorphoſe, ſo wie dagegen Gleichgewicht und Uebereinſtimmung beider der vollkommenſte Zuſtand des organiſchen Lebens [1].

§. XXIX. Man muß bekennen, daß durch dieſe Anſicht, welche auch die Beiſtimmung des vorzüglichſten Begründers der Erregungstheorie unter den Deutſchen erhalten hat [2], ein verhältnißmäßig bedeutender Schritt zur Erkenntniß der Natur und des Urſprungs der Krankheiten, beſonders der Mannichfaltigkeit ihrer Formen nach, geſchehen iſt. Allein nach unſerer allmählich erlangten und immer mehr befeſtigten Ueberzeugung muß die Sache noch tiefer ergriffen und eine Anſicht genommen werden, auf die es unvermeidlich iſt zu kommen, wie man nur einmal eine bei den bisherigen Unterſuchungen immer im Dunkel gelaſſene, obſchon ſich gleichſam aufdringende Frage, ans Licht hervorziehen will.

[1] Die weitere Ausführung dieſer Anſicht findet ſich in dem nachfolgenden Auszug, auf den ſchon oben (§. XXVI) verwieſen wurde.

[2] Erſter Entwurf eines Lehrbuchs der allgemeinen Jatrie von Röſchlaub, I. Theil. 1804. §. 324. 325 f.

Digitized by Google

In der zuletzt dargelegten Vorstellung wird noch immer die Erregung, als etwas für sich, unabhängig von dem Verhältniß der Metamorphose, Bestehendes vorausgesetzt; noch immer wird durch äußern Einfluß direkt Asthenie oder Hypersthenie gesetzt, Krankheit findet zwar nur statt inwiefern das Verhältniß der Metamorphose geändert wird; allein das Mittelglied dieser Veränderung ist und bleibt die Erregung. — Aber was ist denn nun diese Erregung selbst? Wie geschieht sie? Wie kann durch dieselbe das Verhältniß der Faktoren des Organismus geändert, der reelle auf Kosten des ideellen und umgekehrt erhöht werden? Mit Einem Wort, wie ist jene Hypersthenie und Asthenie selbst möglich, welche durch Anstoß gegen die qualitative Bestimmtheit des Produkts Krankheit erzeugt?

§. XXX. Nichts geschieht in der Natur anders als in durchgängiger Begrenzung: nichts wirkt bloß überhaupt, sondern durchaus bestimmt. So gibt es auch keine Erregung überhaupt, sondern jede ist eine schlechthin bestimmte. Nichts erhöht einen Faktor des Organismus überhaupt, sondern durchaus auf bestimmte Art. Alle ursprüngliche Bestimmtheit ist aber nur in dem qualitativen Verhältniß. Von diesem ist auch das quantitative so gewiß ein bloßes Accidens, als es gewiß ist, daß die Existenz aus dem Wesen und nicht umgekehrt das Wesen aus der Existenz folgt. Die Faktoren des Organismus können nie nur äußerlich eins oder im Gleichgewicht seyn, sondern sind jederzeit innerlich eins. Auch kann eben deßhalb nie bloß ihr äußerliches Verhältniß afficirt werden, das ein Accidens des innerlichen ist, sondern die Einwirkung von außen setzt jederzeit unmittelbar ein bestimmtes innerliches Verhältniß beider Faktoren, und da diese innerliche Bestimmtheit als Dimension sich ausdrückt, so macht jede äußere Einwirkung an den Organismus im Ganzen und Einzelnen unmittelbar die Forderung einer bestimmten Dimension (z. B. der Irritabilität oder der Reproduktion), und dieses ist die einzige Wirkungsweise, welche äußere Ursachen überhaupt auf ein innerlich abgewogenes, qualitativ gegliedertes und in sich geschlossenes, mit Einem Wort organisches Ganzes ausüben können.

Digitized by Google

§. XXXI. Ein ſolches Ganzes iſt nicht bloß äußerlich beweglich wie ein Hebel, ſondern durchaus nur in ſich ſelbſt beweglich, und ſtets wirklich bewegt. Gerade nur das Qualitative iſt hier unmittelbar veränderlich, das Quantitative nur mittelbar. Dieß iſt eine Folge der allgemeinen Vernunftwahrheit, daß die Quantität nie für ſich ſelbſt ſeyn kann, ſondern nur an und mit der Qualität. Der Erregungsgrad (im Browniſchen Sinn) aber drückt allein die Exiſtenz des Organismus in der Abſtraktion von dem Weſen, d. h. nur die Quantität oder Energie der Exiſtenz relativ auf die äußere Natur aus, nicht die Exiſtenz, ſofern ſie mit dem Weſen eins und ſelbſt qualitativ iſt.

§. XXXII. Kann aber überall die äußere Einwirkung unmittelbar nur die Dimenſionen des Organismus afficiren, ſo geſchieht auch jede Veränderung des Verhältniſſes der Metamorphoſe ohne Vermittlung der Erregung, man müßte denn unter Erregung eben jene Hervorrufung der Dimenſionen ſelbſt verſtehen, in welchem Fall aber jene ganz mit der unmittelbar qualitativen Beſtimmung zuſammenfällt und nichts von ihr Unterſchiedenes iſt. Will man aber die Erregung als etwas von der qualitativen Affektion noch Verſchiedenes anſehen, und darunter nur jenen äußerlich erſcheinenden Grad der Stärke oder Schwäche verſtehen, womit der Organismus ſich in ſeiner Exiſtenz behauptet, ſo iſt dann die Erregung vielmehr die Erſcheinung des inneren qualitativen Verhältniſſes, und weit entfernt dieſes zu beſtimmen, vielmehr durch daſſelbe beſtimmt. Denn iſt das auf den Organismus Einwirkende z. B. von der Art, daß es an denſelben vorzugsweiſe die Reproduktion fordert, ſo iſt, weil die Reproduktion das größte Uebergewicht der Realität bezeichnet, eben damit auch, obſchon ſelbſt dieſes nur bis zu einer gewiſſen Grenze, in Bezug auf den ganzen Organismus ein Plus des realen Faktors, d. h. ein Plus der Energie geſetzt. Auch dieß gilt, wie geſagt, nur bis zu einer gewiſſen Grenze. Denn die wahre Stärke des Organismus beruht darauf, daß jede Thätigkeitsform oder Dimenſion angemeſſen dem Verhältniß zum Ganzen hervortrete. Der Organismus des Menſchen iſt nicht, wie der der Pflanze,

Digitized by Google

vorzugsweise auf Reproduktion beschränkt, die Irritabilität gehört ebenso wesentlich zum Gleichgewicht seines Lebens. Ist also die erste Dimension im Einzelnen oder im Ganzen des Organismus, z. B. im irritabeln System selbst, zum Nachtheil der letzteren erhöht, so ist der Organismus als menschlicher Organismus von Seiten der Irritabilität ein Zustand der Schwäche, z. B. in der Starrsucht und ähnlichen Fällen. Es kann daher auf keinen Fall der Grad äußerer Lebensstärke oder Schwäche zur Bestimmung des inneren oder wesentlichen Zustandes des Organismus führen, und vielmehr muß der Grund und die Art der erstern selbst in dem letzteren erforscht werden.

§. XXXIII. Hiemit sagen wir denn jener bloß formellen Construktion der Lebenszustände aus einem gegenseitig erfolgenden Fallen oder Steigen der Receptivität und des Wirkungsvermögens (oder wie man diese Faktoren sonst ausdrücken mag) Lebewohl; indem wir im Organismus kein Verhältniß der beiden Faktoren überhaupt, sondern nur durchaus bestimmte Verhältnisse derselben kennen, und nur diese nach unserer Ueberzeugung das unmittelbar Veränderliche und Bestimmbare sind, keineswegs aber die Receptivität oder das Wirkungsvermögen als solche. Auf gleiche Weise wollen wir auch die übrigen Voraussetzungen der bisherigen Theorien kürzlich auszeichnen, und die nach unserem Dafürhalten richtigeren Ansichten ihnen gegenüberstellen.

§. XXXIV. Kein äußerer Einfluß kann in dem Organismus unmittelbar Asthenie oder Hypersthenie setzen, sondern nur das entschiedenere Hervortreten einer Dimension vor der andern, der Irritabilität z. B. vor der Sensibilität und Reproduktion, oder umgekehrt. Die Krankheit als solche ist eine Veränderung der Dimensionen des Organismus, wodurch er aufhört reiner, ungetrübter Reflex des All zu seyn; eine ursprünglich durchaus qualitative Affektion. So kann der größte Wechsel im Steigen und Fallen der relativen Lebensstärke und Lebensschwäche, so wie der äußern Einwirkungen, keine krankhafte Veränderung bewirken, solange der Organismus dabei nicht aus seinen Dimensionen tritt; so wie alle sogenannte Vermehrung und Verminderung der Erregung ihn nicht gesund machen kann, ehe er wieder in

Digitized by Google

jene eingetreten und ſich in ſeine qualitativen Verhältniſſe und innere Beweglichkeit zurückgefunden hat.

§. XXXV. Die Eintheilung der Krankheiten in ſtheniſche und aſtheniſche iſt daher durchaus unſtatthaft; Stärke und Schwäche verhalten ſich ſelbſt jederzeit nur als Accidens des qualitativen Zuſtandes; jede Krankheit muß dieſem gemäß behandelt werden, ohne Rückſicht auf ſogenannte Sthenie oder Aſthenie, deren Unweſentlichkeit in Bezug auf jene ſchon aus dem erhellt, was wir oben angeführt haben, daß nach dem Vorgeben der Erregungstheorie eine und dieſelbe Affektion des Organismus bald als aſtheniſche bald als ſtheniſche Krankheit hervortreten kann und behandelt werden muß. Gibt es wirklich ſolche Krankheiten (z. B. die Peripneumonie), von denen die bisherige Erfahrung gezeigt hat, daß ſie nicht in allen Fällen gleiche Behandlung erlaubten, ſondern jetzt den ſogenannt ſtärkenden, jetzt den ſchwächenden Heilplan erforderten, ſo folgt daraus bloß, daß weder die eine noch die andere beider Behandlungsarten die richtige war, ſondern daß es eine dritte geben muß, die über dieſen Widerſpruch erhaben und die allein wahre iſt. Nach dieſer durchaus identiſchen, in keinen Gegenſatz verwickelten Anſicht müſſen die Krankheiten zuvörderſt behandelt werden, ehe man von Ausſprüchen der Erfahrung reden kann, welche, iſt ſie nur wirklich, was ſie zu ſeyn ſich rühmt, unmöglich je in der Natur einen Widerſpruch finden kann.

§. XXXVI. Von gleichem Gehalt wie die Eintheilung der Krankheiten iſt die der einwirkenden Potenzen, z. B. der Arzneimittel, in ſtärkende und ſchwächende, und der Streit über poſitive und negative Reize daher ein völlig leerer. Keine Einwirkung irgend eines äußeren Princips kann nach ſeiner erregenden Eigenſchaft, ſondern nur nach ſeinen Verhältniſſen zu den Dimenſionen beſtimmt werden, und zwar iſt mein Grundſatz in dieſer Beziehung, daß Gleiches Gleiches hervorruft und kein äußeres Princip durch ſeinen Gegenſatz mit dem organiſchen Stoffe wirkt. Durch die wechſelſeitige Entgegenſetzung der Dimenſionen geſchieht es, daß daſſelbe Mittel, welches in der einen Beziehung als erregend erſcheint, in einer andern bei conſequenter

Digitized by Google

Ansicht als schwächend erkannt werden müßte. Die sogenannten wasserstoffhaltigen Arzneimittel, Naphta u. s. w., werden von der Erregungstheorie als stärkende angenommen; dennoch zeigen sie sich keineswegs als solche, sondern als offenbar schwächende in den bedeutendsten Zuständen leidender Reproduktion, in Dysenterien u. a. Hier ist derselbe Widerspruch wie oben (§. XXXV), wo eine und dieselbe Krankheit jetzt sthenischer, jetzt asthenischer Natur seyn sollte. Das Wahre ist, daß die Naphta an sich weder erregt noch schwächt; sie scheint zu stärken in den Fällen, wo sie eigentlich nur das positive Princip der Irritabilität hervorruft; sie scheint zu schwächen, wenn sie, in Fällen, wo die Reproduktion auf bedeutende Weise gefordert werden sollte, statt derselben die Irritabilität (die Dimension mit dem Uebergewicht der Idealität) hervorruft.

§. XXXVII. Hiebei möchte man die allgemeine Frage aufwerfen, wonach die Erregungstheorie die excitirende Eigenschaft eines Mittels beurtheile, oder woraus sie dieselbe erkenne. An einem Grund a priori fehlt es ihr nothwendig, wodurch begreiflich würde, daß dieses Mittel gerade ein erregendes sey; gesetzt diese Eigenschaft wäre in seiner Qualität begründet, so müßte sie in dem Organismus ein entsprechendes qualitatives Verhältniß anerkennen, um sein Erregt-werden durch dasselbe zu begreifen. Sie kann also seine Wirkungsweise nur als Thatsache der Erfahrung aufnehmen. Aber was zeigt ihr diese? Nichts als Einzelheiten, z. B. verstärkte beschleunigte Aktionen einzelner Systeme, also lauter Accidenzen und Symptome. Was sie daher stärkere Erregung nennt, ist am Ende selbst nur ein Complexus von Symptomen; wie kann aber erlaubt seyn, aus dem Complexus zu schließen, was nicht aus dem Einzelnen geschlossen werden darf? Es soll aus dem Symptom nicht die Krankheit erkennbar seyn, wohl aber das Wirkungsvermögen des Arzneimittels aus einem Complexus von Symptomen. Das Wirkungsvermögen des Mittels ist aber von der Krankheit die andere, die entgegengesetzte Seite; wie kann also diese erkannt werden aus dem, was über jene keinen Aufschluß zu geben vermag?

§. XXXVIII. Die Wirkungsweise der Arzneimittel ist trotz der

Digitized by Google

untergeordneten Rücksicht, die man ihr, aus begreiflichen Gründen, seit geraumer Zeit geschenkt hat, dennoch von solcher Wichtigkeit, daß ich die Erklärung derselben als den eigentlichen Probierstein einer wahren medicinischen Theorie ansehe. Der erste Lichtstrahl in dieses Dunkel fiel durch den genialischen Gedanken von Steffens, zwischen der qualitativen Verschiedenheit der Arznei- oder eigentlich der Giftstoffe und den Funktionen des Organismus, der Reproduktion, Irritabilität und Sensibilität, einen Parallelismus und zum Theil einen Antagonismus als wahrscheinlich aufzustellen. Dem in dem sensibeln System waltenden Princip des Stickstoffs stellte er den Kohlenstoff der Pflanzengifte, dem im irritabeln vorherrschenden Princip des Kohlenstoffs das des Stickstoffs der thierischen Gifte, so wie endlich dem im reproduktiven System bestehenden Gleichgewicht beider Stoffe das gestörte oder aufgehobene Gleichgewicht derselben Stoffe in den metallischen Giften (Metalloxyden) entgegen [1]. Die Gemeinheit mußte begreiflicherweise sich auch dieser, noch überdem mißverstandenen Ansicht bemächtigen, und glaubte, durch eine geistlose Benutzung der gemachten Anregung wohlfeilen Kaufs mit dem Kohlenstoff des irritabeln und dem Stickstoff des sensibeln Systems die ganze Heilkunst innezuhaben. Wir wollen, jenen Grundgedanken hier aufnehmend, ihn nach unserer besondern Ansicht weiter entwickeln.

§. XXXIX. Ueber die chemischen Urstoffe ist meine Vorstellung, daß die Wirkungsweise äußerer Dinge auf den Organismus nach denselben nur insofern bestimmt werden könne, inwiefern sie selbst ein bestimmtes Verhältniß zu den Dimensionen der Materie und der allgemeinen dynamischen Thätigkeit haben; ferner (wie auch schon oben geäußert wurde), daß jeder äußere Stoff an den Organismus, oder richtiger zu reden an das An-sich, welches Grund seiner Existenz ist, die ihm selbst entsprechende Dimension fordert. Diese beiden Annahmen haben wir nun jede im Einzelnen zu rechtfertigen.

§. XL. Die sogenannten Stoffe der Natur entsprechen ebenso vielen thätigen und wirksamen Principien, die als Seelen der Materie eingebildet

[1] Beiträge zur innern Naturgeschichte der Erde. S. 73—77.

Digitized by Google

bildet in die Leiblichkeit verſunken erſcheinen. Jedes dieſer Principien hat ſeine eigne Tendenz, obgleich es ihr unbeſchränkt nur an den Grenzen der materiellen Metamorphoſe folgen kann, während in den concreten Produkten der Natur mehrere Principien in gemeinſamem Beſitz des Produkts erſcheinen. Die erſte allen Dingen der Natur eingepflanzte Seele iſt die Seele der Selbſtheit; ſie iſt dasjenige Princip, vermöge deſſen die Dinge am meiſten in ſich ſelbſt zu ſeyn, in ſich zuſammenzuhangen, ſich ſelbſt fortzupflanzen trachten. Dieſes Princip iſt das noch am meiſten der Schwere untergeordnete, das eigentliche Erdprincip, von den Neueren durch Kohlenſtoff angedeutet, das ſich daher in den ſchwerſten, ſtarreſten und cohärenteſten Körpern, den Metallen und den Pflanzen, ausbildet. Die andere der Materie eingeborene Seele iſt die Seele des Lichtes, welche ſich in der Materie durch das Zerfallen, die Auflöſung der Cohäſion und Negation der Selbſtheit ausdrückt. Dieſes Princip iſt das am wenigſten der Schwere untergeordnete Princip, von den Neueren durch Waſſerſtoff bezeichnet, deſſen entfernte Regungen wir in dem Zerfallen der Erden erkennen, das aber in ſeiner Freiheit, da es allem Concreten entgegenwirkt, nur als Anderes geiſtig gleichſam durchziehend erſcheinen, nicht aber ſich ſelbſt in Concretem ausbilden kann. Außer dieſen beiden nothwendigen und ſtreitenden Principien läßt ſich zur Vollendung nur das Dritte denken, welches aus dem Sonnen- und Erdprincip zuſammengeronnen, obgleich deßhalb nicht bloße Syntheſe beider, ſondern ebenſo urſprünglich als dieſe, an den Eigenſchaften beider gleicher Weiſe theilnimmt; mit dieſem das in-ſich ſelbſt-Seyn und den Trieb ſich fortzupflanzen, mit jenem die gelöste Starrheit gemein hat. Dieſes iſt das im Gegenbild eigentlich Gegenbildliche, dem Urbild Aehnlichſte, Animaliſche, Lebende; das Selbſtändigſte, welches darum auch am meiſten fähig iſt, den göttlichen Samen der Ideen in ſich aufzunehmen und ſich in den vollkommenſten Leibern auszubilden. Außer der Triplicität aber iſt nichts weiter zu erkennen, als das die drei Dimenſionen in ſich auflöſende, ſelbſt dimenſionsloſe göttliche Princip. Dieſes erſcheint als das den drei Principien der Natur gemeinſchaftlich entgegengeſetzte, dem der

Digitized by Google

Selbſtheit aber am meiſten feindſelige, als die verzehrende Feuerſeele der Natur, von der Chemie im Sauerſtoff wirkſam erkannt, der wegen ſeines aktiven Widerſtrebens gegen die erſte Dimenſion auch als die andere Seite des Waſſerſtoffs (in welchem dieſelbe Dimenſion paſſiv negirt iſt) betrachtet werden kann, wie der Stickſtoff als die objektive, die verklärte Seite des Kohlenſtoffs.

§. XLI. Dieſe Anſicht der vier Principien, welche hier nicht weiter ausgeführt werden kann[1], mit dem oben gegebenen Grundſatze verbunden, daß nämlich Gleiches Gleiches hervorruft: wird es als nothwendig erſcheinen, daß alle diejenigen Dinge, welche vorzugsweiſe dem Erdprincip, oder, was daſſelbe iſt, dem Magnetismus eignen, beſonders alſo die Metalle, und unter dieſen wieder das Eiſen, die dem Magnetismus entſprechende organiſche Dimenſion der Reproduktion fordern. Wie überhaupt nach dieſer Anſicht das qualitative Verhalten das weſentlichſte iſt, ſo wird auch der Unterſchied ſogenannter flüchtiger und fixer Mittel mehr oder weniger ſeine Bedeutung verlieren, oder wenigſtens einen ganz andern Sinn annehmen müſſen. Denn in jedem möglichen Falle der Krankheit iſt dasjenige Mittel indicirt, welches, es ſey nun flüchtiger oder träger Art, die geforderte Dimenſion am beſtimmteſten bekräftigt. Daſſelbe, was von den Metallen, gilt auch von jenen Erzeugniſſen des Pflanzenreichs, denen man lebenserregende Kraft zuſchreibt. Sie üben dieſe Wirkung nicht durch den Kohlenſtoff als ſolchen (was man nämlich insgemein ſo nennt), noch eigentlich durch den Gegenſatz mit dem vorherrſchenden Princip des ſenſibeln Syſtems, ſondern, als Repräſentanten des Erdprincips, durch ihr magnetiſches Verhältniß aus; dadurch alſo, daß ſie die ihnen entſprechende Dimenſion der organiſchen Metamorphoſe fordern, wodurch dann indirekt, bis zu einem gewiſſen Punkte, wie ſchon oben (§. XXXII) bemerkt wurde, ein allgemeines Steigen des reellen Faktors, der Energie, im Ganzen des Organismus geſetzt iſt. Denn alle Dimenſionen kehren in allen

[1] Vgl. die Ausführung dieſer Anſicht im vorhergehenden Band, S. 308 ff. D. H.

Digitized by Google

wieder; jedes der drei Systeme ist für sich wie der ganze Organismus, insbesondere aber nimmt die dritte Dimension, die Sensibilität, auch die erste wieder in sich auf. Dieselben Pflanzenstoffe, welche die Assimilation bestimmter hervorrufen, stimmen in dem Verhältniß, als sie in der Metamorphose selbst höher stehen, auch das sensible Organ produktiver, und wenn jene Pflanzenprodukte, die schon wieder unter die Herrschaft der Cohärenz zurückgesunken sind, die Rinden z. B., sich mehr den Metallen gleichstellen und unmittelbarer die eigentliche Reproduktion bestimmen, so erwecken dagegen Stoffe oder Säfte, die von Blüthen, Samen, Samenbehältern u. s. w. herstammen, als Produkte einer höhern Metamorphose, zwar immer noch die Reproduktion, aber die Reproduktion in der Sensibilität, und wirken daher im eigentlichen Sinn narkotisch. Das Opium erregt nicht, sondern ruft das Pflanzenleben im thierischen Organismus und im sensibeln System insbesondere hervor; insofern und nur mittelbar erhebt es (innerhalb der schon oben angegebenen Grenze) den allgemeinen Grad der Energie oder Erregung.

§. XLII. Verwickelter ist die Betrachtung des Verhältnisses, welches die Irritabilität zu den ihr entsprechenden Potenzen der Außenwelt hat, indem sie selbst offenbar eine gedoppelte Seite zeigt, eine negative, womit sie gegen die erste Dimension gerichtet ist, und eine positive, wodurch sie in sich besteht und eigenthümlich bestimmt ist. Wie die feste Masse des Erdkörpers in den Erden zerfällt, so das Fleisch im System der Irritabilität, und wie dieser ganze Moment auf der wechselseitigen Unabhängigkeit und dem Nebeneinanderbestehen der Organe beruht (während in der Reproduktion dagegen alles auf Stetigkeit gegründet und die einzelne Bildung vom Begriff des Ganzen schlechthin beherrscht erscheint): so ist auch in der einzelnen Irritabilitätsäußerung nothwendiger Weise ein Moment des wechselseitigen Unabhängigseyns der Elemente voneinander, welches, als entgegengesetzt dem Moment der Stetigkeit oder der Länge, sich durch Beschränkung der letzteren und Hervorrufung der Breite, als der Form des Nebeneinanderseyns, ausdrücken muß. Dieses ist das Moment der insgemein sogenannten Contraktion, welche indeß von der ganzen Irritabilitätserscheinung nur die

Digitized by Google

eine Seite iſt; denn es ſteht ihr als eine ebenſo weſentliche die auf ſie folgende Erſchlaffung oder Expanſion entgegen, welche Wiederherſtellung der Länge und Beſchränkung der Breite iſt. Wir werden von Contraktion und Expanſion in der Folge immer in der eben beſtimmten Bedeutung reden, ſo nämlich, daß beide auf die erſte Dimenſion bezogen werden. Beruht nun die Irritabilität ſelbſt auf einem ſolchen Wechſel, in welchem der Contraktion und Expanſion, der Breite und Länge ein ganz gleiches Moment zukommt, ſo werden wir nach Anleitung des ſchon früher Verhandelten (§. XL) den gleichen Gegenſatz in der Außenwelt nicht minder nachweiſen können.

§. XLIII. Durch die erſte Dimenſion iſt in die Natur der Grund aller Selbſtheit gelegt, ſo wie durch die zweite der Grund aller Nichtſelbſtheit. In jener verlieren die Weſenheiten ihr unabhängiges Seyn, indem ſie in ein gemeinſames Leben eingehen; dieſe gibt ihnen die Freiheit und das unabhängige Beſtehen wieder. Der Waſſerſtoff gehört (nach §. XL) der zweiten Dimenſion an, aber nur als negirte Selbſtheit, d. h. er iſt an ſich und ſeiner eigentlichen Tendenz nach immer noch expanſiv, nach Fortſetzung des Gleichen in Gleichem ſtrebend (wie der Lichtſtrahl oder die poſitive Elektricität), obgleich für ſich unfähig Cohärenz herzuſtellen, und obſchon mit dem Minimum von Maſſe oder Concretem geſetzt. Der Sauerſtoff dagegen als das unendliche Princip (§. XL) gibt den Elementen die wechſelſeitige Unabhängigkeit zurück, und ruft ebenſo beſtimmt die Contraktion hervor, als jener zur Expanſion ſtrebt. Dieſe beiden Principien haben alſo zur Irritabilität daſſelbe entgegengeſetzte Verhältniß, welches zwiſchen den beiden Momenten dieſer Thätigkeit ſelbſt ſtattfindet. Der Sauerſtoff iſt auch in Bezug auf den Organismus das Aufhebende der Stetigkeit und Hervorrufende der zweiten Dimenſion; der Waſſerſtoff tendirt zur Continuität und Herſtellung der erſten Dimenſion; jener iſt alſo das der Zuſammenziehung, dieſer das der Ausdehnung Entſprechende. In Folge dieſer Beſtimmungen werden wir über das Verhältniß der Irritabilität zu den äußern Potenzen einige Bemerkungen machen, da wir etwas Abgeſchloſſenes hierüber aufzuſtellen, noch wenigſtens, nicht unternehmen wollen.

Digitized by Google

§. XLIV. In jedem System des Organismus wiederholen sich alle Dimensionen: so auch in dem System der Irritabilität die erste Dimension durch den Kreislauf, der, von seiner aktiven Seite betrachtet, vor allen organischen Bewegungen am bestimmtesten die Zeit in sich selbst hat (denn dem Schema dieses Moments gemäß steht dem Uebergewicht der Expansion oder Länge im Arteriensystem ein Gleiches der Contraktion oder Breite im Venensystem entgegen). Das nächste und unmittelbarste Verhältniß zu jener Seite des Kreislaufes werden also auch diejenigen Stoffe haben, welche durch ihre Qualität am bestimmtesten der ersten Dimension angehören (§. XLI). Und zwar werden sie hauptsächlich das Verhältniß jener Bewegung zur Zeit (also die Schnelligkeit oder Langsamkeit derselben im Ganzen) bestimmen; insbesondere erscheint es als nothwendig, daß die narkotischen Mittel in dem Verhältniß, als sie die gedachte Wirkung ausüben, die Schnelligkeit der sich succedirenden Bewegungen mindern, indem sie durch die bestimmte Forderung der ersten Dimension Ursache sind, daß das arterielle System die Zeit vollkommener in sich selbst setzt. Vergleichen wir hiemit, was über das Verhältniß dieser Mittel zur Sensibilität bereits im Vorhergehenden erklärt wurde (§. XLI), so sehen wir, daß ihre Wirkung sich gleich bleibt in allen Potenzen des Organismus; überall nämlich wirken sie auf die erste Dimension. — Von den sogenannten wasserstoffhaltigen Mitteln nun zu reden, so können sie als solche, die nur dem einen Moment der Irritabilität, nämlich der Expansion, entsprechen, auch unmittelbar nur diese bedingen und auf Kosten der Contraktion erhöhen. In der Beziehung auf das arterielle System werden durch sie vorzüglich diejenigen Verschiedenheiten der Bewegung influirt seyn, welche auf dem größeren oder geringeren Verhältniß der Dilation zur Contraktion beruhen. Erheben nun diese Mittel in der Irritabilität allgemein das Moment der Expansion oder der Streckung, und beschränken dagegen das der Breite oder der Contraktion (welches vorzugsweise in den Respirationswerkzeugen dargestellt ist), so mögen sie dagegen die Reproduktion keineswegs unbedingt fordern, weil sie nur in der zweiten Dimension der Expansion entsprechen, welches die schon oben (§. XXXVI)

Digitized by Google

bemerkte Grenze ihrer Wirkung auf dieſelbe näher bezeichnet. Noch beſtimmter vermögen ſie die Senſibilität als diejenige Funktion, in welche die erſte und zweite Dimenſion gleicherweiſe eingehen, zwar in gewiſſem Maß zur Thätigkeit und Produktivität aufzufordern, die aber bei den höheren Graden alles Concrete und Beſtimmte verliert und völlig gehaltlos wird, ein Zuſtand, der ſich, im Gegenſatz mit dem der Betäubung, durch Berauſchung ausdrückt.

§. XLV. Von dem Verhalten des Sauerſtoffs wollen wir des Gegenſatzes wegen, und weil er auf die Irritabilität die nächſte Beziehung hat, hier ſogleich allgemein handeln, obſchon ſich ſeine Wirkung keineswegs bloß auf die letzte einſchränkt. Vielmehr iſt er dasjenige Princip der Natur, welches durchaus auf die Herſtellung der aktuellen Unendlichkeit in der Materie ausgeht, und das Leben aus ſeinen Feſſeln befreit, inſofern belebend oder zerſtörend, wie es betrachtet wird. Der lange geführte Streit über ſeine Wirkungsweiſe mußte ſo lange unentſchieden bleiben, als man dieſe bloß entweder als reizend oder als ſchwächend erkennen wollte. Da jene aktuelle Unendlichkeit der Stoff iſt, aus dem alles Concrete ſich bildet, ſo hat der Sauerſtoff inſofern ein nothwendiges Verhältniß zur Reproduktion. Der Verähnlichung des Nahrungsſtoffes muß Fluidiſirung vorausgehen, daher die entſchiedene Nothwendigkeit des Sauerſtoffs in Bezug auf die Verdauung, obgleich er aus eben dieſem Grunde der eigentlichen Produktion von Maſſe, die (geſunder oder krankhafter Weiſe wirkend) auf Herſtellung der Continuität, Anſatz des Gleichen an Gleiches ausgeht, entgegen iſt. Die gänzliche Abhängigkeit der Irritabilität von dieſem Princip iſt ſo vielfach anderwärts beſtätigt, daß wir als unſerer Anſicht eigenthümlich nur etwa die Beſtimmung betrachten können, daß er das dem eigentlichen Moment der Contraktion entſprechende und daſſelbe bedingende Princip iſt. Die Arterien, deren angeborene Tendenz die zur Expanſion und Länge iſt, werden durch das von Sauerſtoff getränkte und in Kügelchen von unabhängigem Leben aufgelöste Blut zur Zuſammenziehung ſollicitirt; aber für die willkürliche Bewegung ſelbſt iſt durch den Abgang dieſes Princips das Unvermögen zur Contraktion geſetzt. Wie kann

Digitized by Google

hier von schwächender oder stärkender Wirkung die Rede seyn? Eine bestimmte Energie der Contraktion gehört so gewiß zur äußern Lebensstärke als eine gleiche Energie der Expansion; dennoch ist das, was jene erhebt, nothwendig entgegengesetzt dem, was diese erhebt. In allen jenen nicht seltenen und nicht unbedeutenden Krankheitsformen, in welchen die Expansion über die Contraktion auf eine der qualitativen Bestimmtheit des Organismus widerstreitende Art das Uebergewicht hat, ist der Sauerstoff als Bedingendes der Heilung ebenso nothwendig gefordert als der Wasserstoff in den entgegengesetzten Fällen; deßgleichen, so oft zwischen Organen, die bestimmt sind wechselseitig von einander unabhängig zu seyn, Continuität eintritt, und die Selbständigkeit eines jeden derselben dadurch gekränkt ist. Freies Nebeneinanderbestehen einer Totalität von Organen und vollkommene innere Einheit aller zugleich ist das einzig Auszeichnende der Sensibilität, welche auch dadurch sich als das vollkommenste Abbild der Art darstellt, wie die Dinge im Universum vereinigt sind. Inwiefern also jene wechselseitige Unabhängigkeit die eine nothwendige Seite des Organismus der Sensibilität ist, hat der Sauerstoff auch zu dieser ein bestimmtes Verhältniß, und mag unter gegebenen Bedingungen jene Freiheit der Ausübung ihrer Funktionen bedingen, die man als Leichtigkeit oder Heiterkeit des Geistes zu empfinden glaubt.

§. XLVI. Waren es nun hauptsächlich die Erzeugnisse des Pflanzenreichs, welche durch alle Dimensionen die Reproduktion afficirten, und die aus der Luft und aus dem aufgelösten vegetabilischen Leben stammende, welche die Irritabilität, so wird es nun das eigentlich animalische Princip der Natur, und insbesondere werden es Produkte der thierischen Metamorphose seyn, welche am direktesten die Sensibilität als dritte Dimension hervorrufen und bekräftigen. Wie jederzeit die dritte Dimension dem Chaos oder der absoluten Identität am nächsten kommt, und von dieser das unmittelbarste Gegenbild ist, so hat auch von allen Elementen das des Stickstoffs die größte Selbständigkeit, ja die nächste Aehnlichkeit mit dem Sauerstoff, wofür die Kausticität und der Kraft des Feuers ähnelnde Zerstörungskraft der Alkalien, ihr Vermögen,

Digitized by Google

die Metalle aufzulösen, und mehrere andere der ganz eigenthümlichen und noch immer so dunkeln Wirkungen jenes Princips, Bürge sind. Dieses nun ist auch das eigentlich Substantielle des Organismus. Das unmittelbare Verhältniß des Stickstoffs zur Assimilation (welche die dritte Dimension der bildenden Thätigkeit ist) bedarf keiner Nachweisung und ist von selbst klar. In der Irritabilität entspricht der dritten Dimension die willkürliche Bewegung, ja diese ist, wie sich klar beweisen läßt, selbst nur die umgekehrte Seite der Sensibilität. Der Stickstoff aber wird durch die Verbindung mit dem Wasserstoff in den Alkalien zur zweiten Dimension heruntergezogen, und diesen kommt daher das unmittelbarste Verhältniß zur willkürlichen Bewegung zu. Aber worauf beruht auch die unleugbare Wirkung der Alkalien, besonders in denjenigen Zuständen, wo, wie im Starrkrampf, ein willkürliches Bewegungsorgan zum unwillkürlichen herabgesetzt wird, anders als darauf, daß sie jenem die dritte Dimension zurückgeben und, diese in ihm setzend, es wieder zum willkürlichen Organ erheben? Endlich aber ist unwidersprechlich und anerkannt, daß das unmittelbarste Verhältniß zu der Sensibilität in der Sensibilität nur jenen höheren Erzeugnissen des thierischen Lebensprocesses zustehe, zu welchen z. B. der Moschus gehört, dessen einzige und oft ausschließliche Wirkungskraft in eigentlich nervosen Affektionen die Aerzte aller Zeiten erfahren haben.

§. XLVII. Dieses mag vorjetzt hinreichen, die Uebereinstimmung unserer Behauptungen mit der Natur nachzuweisen. Zwar haben wir uns dabei fast allein auf das Verhältniß äußerer Potenzen zu den Dimensionen des Organismus eingeschränkt; allein, können jene, weder als Krankheitsursachen noch als Gesundheit herstellend, anders als durch qualitative Affektion und genau ihren anderwärtsher erkannten und bewiesenen Qualitätsverhältnissen entsprechend wirken, so steht, auch nur von dieser Seite, hinlänglich begründet der Satz fest: daß alle Krankheit ursprünglich allein auf das qualitative Verhältniß gegründet sey, zu dem sich das quantitative bloß als Accidens gesellt; daß daher auch die wissenschaftliche Construktion der Krankheiten nach ihren Geschlechtern und Arten einzig darin bestehen könne, die Verhältnisse derselben zu

Digitized by Google

den Dimenſionen des Organismus (wie ſie nach einem beſtimmten Typus ſich in jedem Syſtem wiederholen) darzuthun, ſo wie die Kunſt ihrer Entfernung darin, denſelben Verhältniſſen gemäß ihnen entgegenzuwirken. Das Erſte wirklich zu leiſten, bleibt den weiteren Ausführungen dieſer Zeitſchrift und den Bemühungen gleichdenkender theilnehmender Freunde überlaſſen.

Digitized by Google

Ueber das

Verhältniß der bildenden Künste

zu der Natur.

1807.

Digitized by Google

Digitized by Google

Festliche Tage, wie der heutige, der, mit dem Namen des Königes bezeichnet, durch ein erhabenes Losungswort alles einstimmig zu frohen Empfindungen aufruft, scheinen von selbst, da wo nur Wort und Rede sie feiern kann, auf Betrachtungen zu leiten, die, an das Allgemeinste und Würdigste erinnernd, die Zuhörer in geistiger Theilnehmung ebenso verbinden, wie sie im vaterländischen Gefühle des Tages vereiniget sind. Denn was danken wir auch den Herrschern der Erde Höheres, als daß sie den ruhigen Genuß alles Trefflichen und Schönen uns verleihen und erhalten? So daß wir ihrer Wohlthaten nicht gedenken, noch das öffentliche Glück betrachten können, ohne unmittelbar auf das Allgemeinmenschliche geführt zu werden. Durch einmüthigere Lust wäre ein solches Fest wohl kaum zu verherrlichen, als wenn an ihm ein wahrhaftes und großes Werk bildender Kunst enthüllt und der Anschauung freigegeben würde; nicht minder vereinigend, angemessen zugleich diesem den Wissenschaften allein geweihten Ort schiene der Versuch, das Kunstwerk überhaupt seinem Wesen nach zu enthüllen und vor dem geistigen Auge gleichsam entstehen zu lassen.

Wie viel ist seit langer Zeit über Kunst empfunden, gedacht, geurtheilt worden! Wie könnte daher die Rede hoffen, in einer so würdigen Versammlung der erleuchtetsten Kenner und einsichtsvollsten Beurtheiler dem Gegenstande neue Reize zu geben, verschmähte dieser nicht fremden Schmuck, und dürfte nicht vielmehr jene auf einen Theil der allgemeinen Gunst und Empfänglichkeit, deren sich dieser erfreut,

[1] Diese Rede wurde am Namensfest des Königs den 12. Oktober 1807 in der Akademie der Wissenschaften zu München gehalten. Die Anmerkungen wurden später beim Wiederabdruck derselben in den Philosophischen Schriften, erster Band, Landshut 1809, hinzugefügt. D. H.

Digitized by Google

für sich Rechnung machen! Denn andere Gegenstände müssen durch Beredtsamkeit gehoben, oder, wenn sie etwas Ueberschwengliches an sich haben, durch die Darstellung glaublich gemacht werden. Die Kunst aber hat diesen Vortheil voraus, daß sie sichtbar gegeben ist, und daß Zweifeln, die sonst gegen Behauptungen einer über das gemeine Maß erhabenen Vollkommenheit laut werden, die Ausführung begegnet, indem das, was in der Idee nicht begriffen worden wäre, in dieser Region als verkörpert vor die Augen tritt. Dann kommt der Rede auch diese Betrachtung zu statten, daß die vielen Lehren, die über diesen Gegenstand sich gebildet, doch noch immer viel zu wenig auf die Urquelle der Kunst zurückgegangen sind. Denn die meisten Künstler, ob sie gleich alle die Natur nachahmen sollen, erlangen doch selten einen Begriff, was das Wesen der Natur ist. Kenner aber und Denker finden, der größeren Unzugänglichkeit der Natur wegen, meistens bequemer, ihre Theorien mehr aus der Betrachtung der Seele als aus einer Wissenschaft der Natur herzuleiten. Solche Lehren sind aber gewöhnlich viel zu flach: sie sagen wohl im allgemeinen manches Gute und Wahre über die Kunst, sind aber doch für den bildenden Künstler selbst unwirksam, für die Ausübung völlig unfruchtbar.

Denn es soll die bildende Kunst, nach dem ältesten Ausdruck, eine stumme Dichtkunst seyn. Der Erfinder dieser Erklärung wollte damit ohne Zweifel dieses sagen: sie soll gleich jener geistige Gedanken, Begriffe, deren Ursprung die Seele ist, aber nicht durch die Sprache, sondern wie die schweigende Natur durch Gestalt, durch Form, durch sinnliche, von ihr unabhängige Werke ausdrücken. Die bildende Kunst steht also offenbar als ein thätiges Band zwischen der Seele und der Natur, und kann nur in der lebendigen Mitte zwischen beiden erfaßt werden. Ja, da sie das Verhältniß zu der Seele mit jeder andern Kunst und namentlich der Poesie gemein hat, so bleibt die, wodurch sie mit der Natur verbunden und eine dieser ähnliche hervorbringende Kraft seyn soll, als die ihr allein eigenthümliche zurück: nur auf diese kann also auch eine Theorie sich beziehen, die für den Verstand befriedigend, für die Kunst selbst fördernd und ersprießlich seyn soll.

Digitized by Google

Wir hoffen daher, indem wir die bildende Kunst im Verhältniß zu ihrem wahrhaften Vorbild und Urquell, der Natur, betrachten, einiges noch nicht Erkannte zu ihrer Theorie beitragen zu können, einige genauere Bestimmungen oder Aufhellungen von Begriffen zu geben; vornämlich aber den Zusammenhang des ganzen Gebäudes der Kunst in dem Licht einer höheren Nothwendigkeit erscheinen zu lassen.

Aber hat denn die Wissenschaft dieses Verhältniß nicht von jeher erkannt? ist nicht sogar alle Theorie neuerer Zeit von dem bestimmten Grundsatz ausgegangen, daß die Kunst die Nachahmerin der Natur seyn solle? Wohl war dem so: aber was sollte dieser weite allgemeine Grundsatz dem Künstler frommen bei der Vieldeutigkeit des Begriffs der Natur und da es von dieser fast so viele Vorstellungen als verschiedene Lebensweisen gibt. Ist sie doch dem einen nichts mehr als das todte Aggregat einer unbestimmbaren Menge von Gegenständen, oder der Raum, in den er sich die Dinge wie in ein Behältniß gestellt denkt; dem andern nur der Boden, von dem er seine Nahrung und Unterhalt zieht: dem begeisterten Forscher allein die heilige, ewig schaffende Urkraft der Welt, die alle Dinge aus sich selbst erzeugt und werkthätig hervorbringt. Eine hohe Bedeutung hatte jener Grundsatz wohl, wenn er die Kunst dieser schaffenden Kraft nacheifern lehrte: aber in welchem Sinne er gemeint war, kann kaum zweifelhaft seyn, wenn man den allgemeinen Zustand der Wissenschaften in der Zeit seiner ersten Entstehung kennt. Sonderbar genug, wenn eben die, welche alles Leben der Natur verleugnet, es in der Kunst zur Nachahmung aufstellten! Ihnen konnten die Worte des tiefsinnigen Mannes gelten: Eure lügnerische Philosophie hat die Natur aus dem Wege geräumt, und warum fordert ihr, daß wir sie nachahmen? damit ihr das Vergnügen erneuern könnt, an den Schülern der Natur dieselbe Gewaltthat auszuüben? [1]

[1] Worte J. G. Hamanns in dem Kleeblatt hellenistischer Briefe II, S. 189, gemildert nach dem Zusammenhang gegenwärtiger Rede, denn so lauten sie in des Mannes eignem Ausdruck: „Eure mordlügnerische Philosophie hat die Natur aus dem Wege geräumt, und warum fodert ihr, daß wir selbige nachahmen sollen? Damit ihr das Vergnügen erneuern könnt, an den Schülern der Natur auch Mörder zu werden?“ — Möchte derjenige, dem der Verfasser die

Digitized by Google

Nicht bloß ein stummes, ein völlig todtes Bild war ihnen die Natur, dem auch innerlich kein lebendiges Wort eingeboren war: ein hohles Gerüste von Formen, von dem ein ebenso hohles Bild auf die Leinwand übergetragen oder in Stein ausgehauen werden sollte. Dieß war die rechte Lehre jener älteren roheren Völker, die, da sie in der Natur nichts Göttliches sahen, Götzen aus ihr hervorholten; indeß den sinnbegabten Hellenen, welche überall die Spur lebendig wirkenden Wesens fühlten, aus der Natur wahrhafte Götter entstanden.

Und sollte denn der Schüler der Natur alles in ihr ohne Unterschied und von jedem jedes nachahmen? Nur schöne Gegenstände und auch von diesen nur das Schöne und Vollkommene soll er wiedergeben. So wurde der Grundsatz näher bestimmt, aber eben damit behauptet: in der Natur sey das Vollkommene mit Unvollkommenem gemischt, das Schöne mit Unschönem. Wie sollte nun der, dem zu der Natur kein anderes Verhältniß als das dienstbarer Nachahmung zukam, das eine von dem andern unterscheiden? Die Art der Nachahmer ist, daß sie die Fehler ihres Urbildes eher und leichter als seine Vorzüge sich aneignen, weil jene faßlichere Handhaben und Merkzeichen darbieten; und so sehen wir auch, daß von Nachahmern der Natur in diesem Sinn das Häßliche öfter und selbst mit mehr Liebe nachgeahmt worden ist als das Schöne. Wenn wir die Dinge nicht auf das Wesen in ihnen ansehen, sondern auf die leere, abgezogene Form, so sagen sie auch unserm Innern nichts; unser eignes Gemüth, unsern eignen Geist müssen wir daransetzen, daß sie uns antworten. Was ist aber die Vollkommenheit jedes Dings? Nichts anders denn das schaffende Leben in ihm, seine Kraft dazuseyn. Nie also wird dem, welchem die Natur überhaupt als Todtes vorschwebt, jener tiefe dem chemischen ähnliche Proceß gelingen, wodurch, wie im Feuer geläutert, das reine Gold der Schönheit und Wahrheit hervorgeht.

Nichts geändert in der Hauptansicht dieses Verhältnisses wurde

erste genauere Bekanntschaft mit den Schriften jenes urkräftigen Geistes verdankt, F. H. Jacobi, die längst gehoffte Ausgabe der Werke Hamanns entweder noch selbst übernehmen, oder durch Sein Wort beschleunigen!

Digitized by Google

auch da, als man anfing, das Ungenügende jenes Grundsatzes allgemeiner zu empfinden. Nichts selbst durch die herrliche Stiftung neuer Lehre und Erkenntniß durch Johann Winkelmann. Zwar er setzte die Seele in der Kunst in ihre ganze Wirksamkeit wieder ein, und erhob sie von der unwürdigen Abhängigkeit in das Reich geistiger Freiheit. Lebhaft bewegt durch die Schönheit der Formen in den Bildungen des Alterthums lehrte er, daß Hervorbringung idealischer und über die Wirklichkeit erhabener Natur sammt dem Ausdruck geistiger Begriffe die höchste Absicht der Kunst sey.

Untersuchen wir aber, in welchem Sinne von dem größten Theil jenes Uebertreffen der Wirklichkeit durch die Kunst verstanden worden, so findet sich, daß auch mit dieser Lehre die Ansicht der Natur als bloßen Produkts, der Dinge als eines leblosen Vorhandenen fortbestand, und die Idee einer lebendigen, schaffenden Natur dadurch keineswegs geweckt wurde. So konnten denn auch jene idealischen Formen durch keine positive Erkenntniß ihres Wesens belebt seyn; und waren die der Wirklichkeit todt für den todten Betrachter, so waren es jene nicht minder; war von den letzten keine selbstthätige Hervorbringung möglich, so auch nicht von den ersten. Der Gegenstand der Nachahmung wurde verändert, die Nachahmung blieb. An die Stelle der Natur traten die hohen Werke des Alterthums, von denen die Schüler die äußere Form abzunehmen sich befleißigten, doch ohne den Geist, der sie erfüllet. Jene sind aber ebenso unnahbar, ja sie sind unnahbarer als die Werke der Natur, sie lassen dich kälter noch als jene, wenn du nicht das geistige Auge hinzubringst, die Hülle zu durchdringen und die wirkende Kraft in ihnen zu empfinden.

Von der andern Seite erhielten zwar die Künstler seit dieser Zeit einen gewissen idealischen Schwung und Vorstellungen einer über die Materie erhabenen Schönheit, aber diese Vorstellungen waren wie schöne Worte, denen die Thaten nicht entsprechen. Hatte früherer Kunstgebrauch Körper ohne Seele erzeugt, so lehrte diese Ansicht nur das Geheimniß der Seele, aber nicht das des Körpers. Die Theorie war, wie es zu geschehen pflegt, mit einem raschen Schritte auf die entgegen-

Digitized by Google

gesetzte Seite hinübergetreten, aber die lebendige Mitte hatte sie noch nicht gefunden.

Wer kann sagen, daß Winkelmann die höchste Schönheit nicht erkannt? Aber sie erschien bei ihm nur in ihren getrennten Elementen, auf der einen Seite als Schönheit, die im Begriff ist und aus der Seele fließt, auf der andern Seite als die Schönheit der Formen. Welches thätig wirksame Band bindet nun aber beide zusammen, oder durch welche Kraft wird die Seele sammt dem Leib zumal und wie mit Einem Hauche geschaffen? Liegt dieses nicht im Vermögen der Kunst, wie der Natur, so vermag sie überhaupt nichts zu schaffen. Dieses lebendige Mittelglied bestimmte Winkelmann nicht; er lehrte nicht, wie die Formen von dem Begriff aus erzeugt werden können. So ging die Kunst zu jener Methode über, die wir die rückschreitende nennen möchten, weil sie von der Form zu dem Wesen strebt. Aber so wird das Unbedingte nicht erreicht: durch bloße Steigerung des Bedingten wird es nicht gefunden. Darum zeigen solche Werke, die ihren Anfang von der Form genommen haben, bei aller Bildung von Seiten der letzten als Merkmal ihres Ursprungs eine unausfüllbare Leere an eben der Stelle, wo wir das Vollendende, Wesentliche, Letzte erwarten. Das Wunder, wodurch das Bedingte zum Unbedingten gehoben, das Menschliche ein Göttliches werden sollte, bleibt aus; der magische Kreis ist gezogen, aber der Geist, der sich in ihm fassen sollte, erscheint nicht, unfolgsam dem Rufe dessen, der eine Schöpfung durch die bloße Form für möglich hielt.

Ferne sey es von uns, hiemit den Geist des vollendeten Mannes selbst tadeln zu wollen, dessen ewige Lehre und Offenbarung des Schönen mehr die veranlassende als die bewirkende Ursache dieser Richtung der Kunst wurde! Heilig wie das Gedächtniß allgemeiner Wohlthäter bleibe uns sein Andenken! Er stand in erhabener Einsamkeit, wie ein Gebirg, durch seine ganze Zeit: kein antwortender Laut, keine Lebensregung, kein Pulsschlag im ganzen weiten Reiche der Wissenschaft, der seinem Streben entgegenkam.[1] Als seine wahren Genossen kamen, da

[1] Einzig ist Winkelmann in seinem Zeitalter durch die Objektivität nicht allein seines Styls, sondern seiner ganzen Betrachtungsweise. Es gibt eine

Digitized by Google

eben wurde der Treffliche dahingerafft. Und dennoch hat er so Großes gewirkt! Er gehört durch Sinn und Geist nicht seiner Zeit, sondern

Geistesart, welche über die Dinge denken, eine andere, die sie an sich selbst, nach ihrer lautern Nothwendigkeit erkennen will. Von dieser Art gab Winkelmanns Geschichte der Kunst das erste Beispiel; später erst zeigte sich dieser Geist auch in andern Wissenschaften, wenn gleich mit großem Widerstreben der anders Gewöhnten. Gemächlicher ist die erste Art. — Meister kannte Winkelmanns eigentliches Zeitalter nur in dieser, man müßte denn den eben genannten Hamann ausnehmen wollen. Aber ist dieser für sein Zeitalter zu rechnen, in welchem er unverstanden und ohne Wirkung blieb? Lessing, der einzige neben Winkelmann zu nennende Mann jener Zeit, ist dadurch groß, daß er in der gänzlichen Subjektivität derselben, und obwohl er eben in dem Denken über die Dinge die höchste Meisterhaftigkeit entwickelte, doch nach der andern Sinnesart, wenn auch unbewußt, sehnend sich geneigt hat, nicht allein in seiner Erkennung des Spinozismus, sondern in so mancher andern Anregung, hauptsächlich durch die Erziehung des Menschengeschlechtes. Für ein Vorurtheil aber hat der Verfasser immer die Meinung ansehen müssen, als wäre Lessing mit Winkelmann ganz eines und desselben Sinnes und Meinens in Hinsicht der höchsten Absicht der Kunst. — Man höre folgende Fragmente Lessings: „Die eigentliche Bestimmung einer schönen Kunst kann nur dasjenige seyn, was sie ohne Beihülfe einer andern hervorzubringen im Stande ist. Dieses ist bei der Malerei die körperliche Schönheit. — Um körperliche Schönheiten von mehr als einer Art zusammenbringen zu können, fiel man auf das Historienmahlen. — Der Ausdruck, die Vorstellung der Historie war nicht die letzte Absicht des Mahlers. Die Historie war bloß ein Mittel, seine letzte Absicht, mannichfaltige Schönheit, zu erreichen. — Die neuen Mahler machen offenbar das Mittel zur Absicht. Sie mahlen Historien, um Historien zu mahlen, und bedenken nicht, daß sie dadurch ihre Kunst nur zu einer Hülfe anderer Künste und Wissenschaften machen, oder wenigstens sich die Hülfe der andern Künste und Wissenschaften so unentbehrlich machen, daß ihre Kunst den Werth einer primitiven Kunst gänzlich dadurch verliert. — Der Ausdruck körperlicher Schönheit ist die Bestimmung der Mahlerey. — Die höchste körperliche Schönheit also ihre höchste Bestimmung u. s. w.“ (Aus Lessings Gedanken und Meinungen, zusammengestellt von Friedrich Schlegel. Th. I, S. 292). — Wie sich der scharfscheidende Lessing den Begriff einer rein-körperlichen Schönheit denken und auf diesem bestehen konnte, begreift sich wohl; zur Noth auch, wie er sich überreden konnte, daß nach Wegdenkung jenes Zwecks, der Darstellung mannichfaltiger körperlicher Schönheit, für die Historienmalerei kein anderer übrig bleibe als eben — Vorstellung der Historie. Wenn aber Winkelmanns Lehre, wie sie besonders in der Geschichte der Kunst enthalten ist (die Monumenti inediti sind für Italiener geschrieben und haben nicht gleichen urkundlichen Werth wie die

Digitized by Google

entweder dem Alterthum an, oder der Zeit, deren Schöpfer er wurde, der gegenwärtigen. Er gab durch seine Lehre die erste Grundlage jenem allgemeinen Gebäude der Erkenntniß und Wissenschaft des Alterthums, das spätere Zeiten aufzuführen begonnen haben. Ihm zuerst ward der Gedanke, die Werke der Kunst nach der Weise und den Gesetzen ewiger Naturwerke zu betrachten, da vor und nach ihm alles andere Menschliche als Werk gesetzloser Willkür angesehen und demgemäß behandelt wurde. Sein Geist war unter uns wie eine von sanften Himmelsstrichen herwehende Luft, die den Kunsthimmel der Vorzeit uns entwölkte, und die Ursache ist, daß wir jetzt mit klarem Aug und durch keine Umnebelung verhindert die Sterne desselben erblicken. Wie hat er die Leere seiner Zeit empfunden! Ja, hätten wir keinen andern Grund als sein ewiges Gefühl der Freundschaft und die unauslöschliche Sehnsucht ihres Genusses, so wäre diese Rechtfertigung genug für das Wort der Bekräftigung geistiger Liebe gegen den Vollendeten, den Mann klassischen Lebens und klassischen Wirkens. Und hat er außer jener noch eine andere Sehnsucht empfunden, die ihm nicht gestillt wurde, so ist es die nach innigerer Erkenntniß der Natur. Er selbst äußert in den letzten Lebensjahren wiederholt vertrauten Freunden, seine letzten Betrachtungen würden von der Kunst auf die Natur gehen [1]; gleichsam vorempfindend den Mangel und daß ihm fehlte, die höchste Schönheit, die er in Gott fand, auch in der Harmonie des Weltalls zu erblicken.

erste) mit jenen Lessingschen Behauptungen in Einklang zu bringen steht; wenn es sich insbesondere als Meinung Winkelmanns erweisen läßt, daß Darstellung von Handlungen und Leidenschaften, kurz, die höchste Gattung in der Malerei nur erfunden worden, um eine Abwechslung körperlicher Schönheit in ihr zu zeigen, so bekennt der Verfasser, von Winkelmann nichts, überall nichts verstanden zu haben. Interessant wird immer die Vergleichung des Laokoon, als des Geistreichsten, was über Kunst in dem obigen Sinne gedacht worden, mit den Werken Winkelmanns in Bezug auf äußern und innern Styl beider bleiben; die totale Verschiedenheit der beiden geistigen Behandlungsarten eines Gegenstandes muß dabei jedem einleuchtend werden.

[1] Man sehe z. B. die Dasdorfische Briefsammlung. II. Th., S. 235.

Digitized by Google

Die Natur tritt uns überall zuerſt in mehr oder weniger harter Form und Verſchloſſenheit entgegen. Sie iſt wie die ernſthafte und ſtille Schönheit, die nicht durch ſchreiende Zeichen die Aufmerkſamkeit reizt, nicht das gemeine Auge anzieht. Wie können wir jene ſcheinbar harte Form geiſtig gleichſam ſchmelzen, daß die lautere Kraft der Dinge mit der Kraft unſeres Geiſtes zuſammenfließt, und aus beiden nur Ein Guß wird? Wir müſſen über die Form hinausgehen, um ſie ſelbſt verſtändlich, lebendig und als wahrhaft empfundene wiederzugewinnen. Betrachtet die ſchönſten Formen, was bleibt übrig, wenn ihr das wirkende Princip aus ihnen hinweggedacht habt? Nichts als lauter unweſentliche Eigenſchaften, dergleichen Ausdehnung und räumliches Verhältniß ſind. Daß ein Theil der Materie neben und außer dem andern iſt, trägt dieß irgend etwas zu ſeiner innern Weſenheit bei, oder trägt es vielmehr gar nichts bei? Offenbar das Letzte. Nicht das Nebeneinanderſeyn macht die Form, ſondern die Art deſſelben: dieſe aber kann nur durch eine poſitive, dem Außereinander vielmehr entgegenwirkende Kraft beſtimmt ſeyn, welche die Mannichfaltigkeit der Theile der Einheit eines Begriffs unterwirft, von der Kraft an, die im Kryſtall wirkt, bis zu der, welche wie ein ſanfter magnetiſcher Strom in menſchlichen Bildungen den Theilen der Materie eine ſolche Stellung und Lage untereinander gibt, durch welche der Begriff, die weſentliche Einheit und Schönheit ſichtbar werden kann.

Aber nicht bloß als thätiges Princip überhaupt, als Geiſt und werkthätige Wiſſenſchaft muß uns das Weſen in der Form erſcheinen, damit wir es lebendig faſſen. Kann doch alle Einheit nur geiſtiger Art und Abkunft ſeyn, und wohin trachtet alle Forſchung der Natur, wenn nicht dahin, ſelbſt Wiſſenſchaft in ihr zu finden? Denn das, worin kein Verſtand wäre, könnte auch nicht Vorwurf des Verſtandes ſeyn, das Erkenntnißloſe ſelbſt nicht erkannt werden. Die Wiſſenſchaft, durch welche die Natur wirkt, iſt freilich keine der menſchlichen gleiche, die mit der Reflexion ihrer ſelbſt verknüpft wäre: in ihr iſt der Begriff nicht von der That, noch der Entwurf von der Ausführung verſchieden. Darum trachtet die rohe Materie gleichſam blind nach regelmäßiger

Digitized by Google

Gestalt, und nimmt unwissend rein stereometrische Formen an, die doch wohl dem Reich der Begriffe angehören, und etwas Geistiges sind im Materiellen. Den Gestirnen ist die erhabenste Zahl und Meßkunst eingeboren, die sie, ohne einen Begriff derselben, in ihren Bewegungen ausüben. Deutlicher, obwohl ihnen selbst unfaßlich, erscheint die lebendige Erkenntniß in den Thieren, welche wir darum, wandeln sie gleich besinnungslos dahin, unzählige Wirkungen vollbringen sehen, die viel herrlicher sind als sie selbst: den Vogel, der von Musik berauscht in seelenvollen Tönen sich selbst übertrifft, das kleine kunstbegabte Geschöpf, das ohne Uebung und Unterricht leichte Werke der Architektur vollbringt, alle aber geleitet von einem übermächtigen Geist, der schon in einzelnen Blitzen von Erkenntniß leuchtet, aber noch nirgends als die volle Sonne, wie im Menschen, hervortritt.

Diese werkthätige Wissenschaft ist in Natur und Kunst das Band zwischen Begriff und Form, zwischen Leib und Seele. Jedem Ding stehet ein ewiger Begriff vor, der in dem unendlichen Verstande entworfen ist; aber wodurch geht dieser Begriff in die Wirklichkeit und die Verkörperung über? Allein durch die schaffende Wissenschaft, welche mit dem unendlichen Verstande ebenso nothwendig verbunden ist, wie in dem Künstler das Wesen, welches die Idee unsinnlicher Schönheit faßt, mit dem, welches sie versinnlicht darstellt. Ist derjenige Künstler glücklich zu nennen und vor allen lobenswerth, dem die Götter diesen schaffenden Geist verliehen haben, so wird das Kunstwerk in dem Maße trefflich erscheinen, in welchem es uns diese unverfälschte Kraft der Schöpfung und Wirksamkeit der Natur wie in einem Umrisse zeigt.

Schon längst ist eingesehen worden, daß in der Kunst nicht alles mit dem Bewußtseyn ausgerichtet wird, daß mit der bewußten Thätigkeit eine bewußtlose Kraft sich verbinden muß, und daß die vollkommne Einigkeit und gegenseitige Durchdringung dieser beiden das Höchste der Kunst erzeugt. Werke, denen dieß Siegel bewußtloser Wissenschaft fehlt, werden durch den fühlbaren Mangel an selbständigem von dem Hervorbringenden unabhängigem Leben erkannt, da im Gegentheil, wo diese wirkt, die Kunst ihrem Werk mit der höchsten Klarheit des Verstandes

Digitized by Google

zugleich jene unergründliche Realität ertheilt, durch die es einem Naturwerk ähnlich erscheint.

Die Lage des Künstlers gegen die Natur sollte oft durch den Ausspruch klar gemacht werden, daß die Kunst, um dieses zu seyn, sich erst von der Natur entfernen müsse, und nur in der letzten Vollendung zu ihr zurückkehre. Der wahre Sinn desselben scheint uns kein anderer seyn zu können als folgender. In allen Naturwesen zeigt sich der lebendige Begriff nur blind wirksam: wäre er es auf dieselbe Weise im Künstler, so würde er sich von der Natur überhaupt nicht unterscheiden. Wollte er sich aber mit Bewußtseyn dem Wirklichen ganz unterordnen, und das Vorhandenseyn mit knechtischer Treue wiedergeben, so würde er wohl Larven hervorbringen, aber keine Kunstwerke. Er muß sich also vom Produkt oder vom Geschöpf entfernen, aber nur um sich zu der schaffenden Kraft zu erheben und diese geistig zu ergreifen. Hiedurch schwingt er sich in das Reich reiner Begriffe; er verläßt das Geschöpf, um es mit tausendfältigem Wucher wiederzugewinnen, und in diesem Sinn allerdings zur Natur zurückzukehren. Jenem im Innern der Dinge wirksamen durch Form und Gestalt nur wie durch Sinnbilder redenden Naturgeist soll der Künstler allerdings nacheifern, und nur insofern er diesen lebendig nachahmend ergreift, hat er selbst etwas Wahrhaftes erschaffen. Denn Werke, die aus einer Zusammensetzung auch übrigens schöner Formen entstünden, wären doch ohne alle Schönheit, indem das, wodurch nun eigentlich das Werk oder das Ganze schön ist, nicht mehr Form seyn kann. Es ist über die Form, ist Wesen, Allgemeines, ist Blick und Ausdruck des inwohnenden Naturgeistes.

Kaum zweifelhaft kann es nun seyn, was von dem so durchgängig geforderten und sogenannten Idealisiren der Natur in der Kunst zu halten sey. Diese Forderung scheinet aus einer Denkart zu entspringen, nach welcher nicht die Wahrheit, Schönheit, Güte, sondern das Gegentheil von dem allem das Wirkliche ist. Wäre das Wirkliche der Wahrheit und Schönheit in der That entgegengesetzt, so müßte es der Künstler nicht erheben oder idealisiren, er müßte es aufheben und vernichten,

Digitized by Google

um etwas Wahres und Schönes zu erſchaffen. Wie ſollte aber irgend etwas außer dem Wahren wirklich ſeyn können, und was iſt Schönheit, wenn ſie nicht das volle mangelloſe Seyn iſt? Welche höhere Abſicht könnte demnach auch die Kunſt haben, als das in der Natur in der That Seyende darzuſtellen? oder wie ſich vornehmen, die ſogenannte wirkliche Natur zu übertreffen, da ſie doch ſtets unter dieſer zurückbleiben müßte? Denn gibt ſie etwa ihren Werken das ſinnlich-wirkliche Leben? Dieſe Bildſäule athmet nicht, wird von keinem Pulsſchlag bewegt, von keinem Blute erwärmt. Beides aber, jenes angebliche Uebertreffen und dieſes ſcheinbare Zurückbleiben, zeigt ſich als Folge eines und deſſelben Princips, ſobald wir nur die Abſicht der Kunſt in die Darſtellung des wahrhaft Seyenden ſetzen. Nur auf der Oberfläche ſind ihre Werke ſcheinbar belebt: in der Natur ſcheint das Leben tiefer zu dringen und ſich ganz mit dem Stoff zu vermählen. Belehrt uns aber nicht von der Unweſentlichkeit dieſer Verbindung, und daß ſie keine innige Verſchmelzung ſey, der beſtändige Wechſel der Materie und das allgemeine Loos endlicher Auflöſung? Die Kunſt ſtellt alſo in der bloß oberflächlichen Belebung ihrer Werke in der That nur das Nichtſeyende als nichtſeyend dar. Wie kommt es, daß jedem einigermaßen gebildeten Sinn die bis zur Täuſchung getriebenen Nachahmungen des ſogenannt Wirklichen als im höchſten Grade unwahr erſcheinen, ja den Eindruck von Geſpenſtern machen, indeß ein Werk, in dem der Begriff herrſchend iſt, ihn mit der vollen Kraft der Wahrheit ergreift, ja ihn erſt in die ächt wirkliche Welt verſetzt? woher kommt es, wenn nicht aus dem mehr oder weniger dunkeln Gefühl, welches ihm ſagt, daß der Begriff das allein Lebendige in den Dingen iſt, alles andere aber weſenlos und eitler Schatten? Aus demſelben Grundſatz erklären ſich alle entgegengeſetzten Fälle, welche als Beiſpiele der Uebertreffung der Natur durch die Kunſt angeführt werden. Wenn ſie den ſchnellen Lauf menſchlicher Jahre anhält, wenn ſie die Kraft entwickelter Männlichkeit mit dem ſanften Reiz früher Jugend verbindet, oder eine Mutter erwachſener Söhne und Töchter in dem vollen Beſtand kräftiger Schönheit zeigt: was thut ſie anders, als daß ſie aufhebt, was unweſentlich

Digitized by Google

iſt, die Zeit? Hat nach der Bemerkung des trefflichen Kenners ein jedes Gewächs der Natur nur einen Augenblick der wahren vollendeten Schönheit, ſo dürfen wir ſagen, daß es auch nur Einen Augenblick des vollen Daſeyns habe. In dieſem Augenblick iſt es, was es in der ganzen Ewigkeit iſt: außer dieſem kommt ihm nur ein Werden und ein Vergehen zu. Die Kunſt, indem ſie das Weſen in jenem Augenblick darſtellt, hebt es aus der Zeit heraus; ſie läßt es in ſeinem reinen Seyn, in der Ewigkeit ſeines Lebens erſcheinen.

Nachdem einmal aus der Form alles Poſitive und Weſentliche hinweggedacht war, ſo mußte ſie als beſchränkend und gleichſam feindſelig gegen das Weſen erſcheinen, und dieſelbe Theorie, welche das falſch und unkräftig Idealiſche hervorgerufen hatte, nothwendig zugleich auf das Formloſe in der Kunſt hinwirken. Allerdings müßte die Form beſchränkend für das Weſen ſeyn, wäre ſie unabhängig von ihm vorhanden. Iſt ſie aber mit und durch das Weſen, wie könnte ſich dieſes beſchränkt fühlen durch das, was es ſelbſt erſchafft? Wohl möchte ihm Gewalt geſchehen durch die Form, die ihm aufgedrungen würde, nimmer aber durch die, welche aus ihm ſelbſt fließt. Vielmehr muß es in dieſer befriedigt ruhen und ſein Daſeyn als ein ſelbſtändiges in ſich abgeſchloſſenes empfinden. Die Beſtimmtheit der Form iſt in der Natur nie eine Verneinung, ſondern ſtets eine Bejahung. Gemeinhin denkſt du freilich die Geſtalt eines Körpers als eine Einſchränkung, welche er leidet; ſäheſt du aber die ſchaffende Kraft an, ſo würde ſie dir einleuchten als ein Maß, das dieſe ſich ſelbſt auferlegt, und in dem ſie als eine wahrhaft ſinnige Kraft erſcheint. Denn überall wird das Vermögen eigener Maßgebung als eine Trefflichkeit, ja als eine der höchſten angeſehen. Auf ähnliche Weiſe betrachten die meiſten das Einzelne verneinend, nämlich als das, was nicht das Ganze oder Alles iſt: es beſtehet aber kein Einzelnes durch ſeine Begrenzung, ſondern durch die ihm einwohnende Kraft, mit der es ſich als ein eignes Ganzes dem Ganzen gegenüber behauptet.

Da dieſe Kraft der Einzelheit und alſo auch der Individualität ſich als lebendiger Charakter darſtellt, ſo hat der verneinende Begriff

Digitized by Google

derſelben nothwendig die ungenügende und falſche Anſicht des Charakteriſtiſchen in der Kunſt zur Folge. Todt und von unträglicher Härte wäre die Kunſt, welche die leere Schale oder Begrenzung des Individuellen darſtellen wollte. Wir verlangen allerdings nicht das Individuum, wir verlangen mehr zu ſehen, den lebendigen Begriff deſſelben. Wenn aber der Künſtler Blick und Weſen der in ihm ſchaffenden Idea erkannt, und dieſe heraushebt, bildet er das Individuum zu einer Welt für ſich, einer Gattung, einem ewigen Urbild; und wer das Weſen ergriffen, darf auch die Härte und Strenge nicht fürchten, denn ſie iſt die Bedingung des Lebens. Die Natur, welche in ihrer Vollendung als die höchſte Milde erſcheint, ſehen wir in allem Einzelnen auf Beſtimmtheit, ja zuerſt und vor allem andern auf Härte, auf Verſchloſſenheit des Lebens hinwirken. Wie die ganze Schöpfung ein Werk der höchſten Entäußerung iſt, ſo muß der Künſtler zuerſt ſich ſelbſt verleugnen und ins Einzelne hinabſteigen, die Abgeſchiedenheit nicht ſcheuend, noch den Schmerz, ja die Pein der Form. Von ihren erſten Werken an iſt die Natur durchaus charakteriſtiſch; die Kraft des Feuers, den Blitz des Lichtes verſchließt ſie in harten Stein, die holde Seele des Klangs in ſtrenges Metall; ſelbſt an der Schwelle des Lebens und ſchon auf organiſche Geſtalt ſinnend, ſinkt ſie von der Kraft der Form überwältiget in Verſteinerung zurück. Das Leben der Pflanze beſtehet in ſtiller Empfänglichkeit; aber in welchen genauen und ſtrengen Umriß iſt dieß duldende Leben eingeſchloſſen? Im Thierreich ſcheint erſt der Streit zwiſchen Leben und Form recht zu beginnen: ihre erſten Werke birgt ſie in harte Schalen, und wo dieſe abgelegt werden, ſchließt ſich die belebte Welt durch den Kunſttrieb wieder an das Reich der Kryſtalliſation an. Endlich tritt ſie kecker und freier hervor, und es zeigen ſich thätige lebendige Charaktere, die ganze Gattungen hindurch dieſelben ſind. Die Kunſt kann zwar nicht ſo tief anfangen wie die Natur. Iſt Schönheit gleich überall verbreitet, ſo gibt es doch verſchiedene Grade der Erſcheinung und Entfaltung des Weſens und damit der Schönheit; die Kunſt aber verlangt eine gewiſſe Fülle derſelben, und möchte nicht den einzelnen Klang oder Ton, noch ſelbſt den abgeſonderten

Digitized by Google

Akkord, ſondern die vollſtimmige Melodie der Schönheit zugleich anſchlagen. Sie greift darum am liebſten unmittelbar nach dem Höchſten und Entfaltetſten, der menſchlichen Geſtalt. Denn da ihr das unermeßliche Ganze zu umfaſſen nicht vergönnt iſt, und in allen andern Geſchöpfen nur einzelne Fulgurationen, im Menſchen allein das ganze volle Seyn ohne Abbruch erſcheinet, ſo iſt ihr nicht nur verſtattet, ſondern ſie iſt aufgefordert, die geſammte Natur nur im Menſchen zu ſehen. Gerade darum aber, weil dieſe hier alles in Einem Punkte verſammelt, wiederholt ſie auch ihre ganze Mannichfaltigkeit, und legt denſelben Weg, den ſie in ihrem weiten Umfange durchlaufen hatte, zum zweitenmal in einem engeren zurück. Hier alſo entſteht die Forderung an den Künſtler, erſt im Begrenzten treu und wahr zu ſeyn, um im Ganzen vollendet und ſchön zu erſcheinen. Hier gilt es mit dem ſchaffenden Naturgeiſt, der auch in der Menſchenwelt Charakter und Gepräge in unergründlicher Mannichfaltigkeit austheilt, zu ringen, nicht in ſchlaffem und weichlichem, ſondern in ſtarkem und muthigem Kampf. Anhaltende Uebung der Erkenntniß desjenigen, wodurch das Eigenthümliche der Dinge ein Poſitives iſt, muß ihn vor Leerheit, Weichheit, innerer Nichtigkeit bewahren, eh' er es wagen darf, durch immer höhere Verbindung und endliche Verſchmelzung mannichfaltiger Formen die äußerſte Schönheit in Bildungen von höchſter Einfalt bei unendlichem Inhalt erreichen zu wollen.

Nur durch die Vollendung der Form kann die Form vernichtet werden, und dieſes iſt allerdings im Charakteriſtiſchen das letzte Ziel der Kunſt. Wie aber die ſcheinbare Uebereinſtimmung, zu der gehaltloſe Seelen leichter als andere gelangen, innerlich dennoch nichtig iſt, ſo verhält es ſich in der Kunſt mit der ſchnell erlangten äußern Harmonie ohne die Fülle des Inhaltes, und hat Lehre und Unterricht der geiſtloſen Nachahmung ſchöner Formen entgegenzuwirken, ſo vornehmlich auch der Neigung zu einer verzärtelten chararakterloſen Kunſt, die ſich zwar höhere Namen gibt, aber damit nur ihr Unvermögen, die Grundbedingungen zu erfüllen, bedeckt.

Jene erhabene Schönheit, wo die Fülle der Form die Form ſelbſt

Digitized by Google

aufhebt, wurde von der neueren Kunstlehre nach Winkelmann nicht nur als höchstes, sondern als einziges Maß angenommen. Weil man aber den tiefen Grund, auf dem sie ruht, übersehen, so geschah es, daß sogar von dem Inbegriff alles Bejahenden ein verneinender Begriff gefaßt wurde. Winkelmann vergleichet die Schönheit mit dem Wasser, das, aus dem Schooß der Quelle geschöpft, je weniger Geschmack es hat, desto gesunder geachtet wird. Es ist wahr, daß die höchste Schönheit charakterlos ist; aber sie ist es, wie wir auch sagen, daß das Weltall keine bestimmte Abmessung, weder Länge, noch Breite, noch Tiefe habe, weil es alle in gleicher Unendlichkeit enthält, oder daß die Kunst der schöpferischen Natur formlos sey, weil sie selbst keiner Form unterworfen ist. In diesem- und keinem andern Verstande können wir sagen, daß die Hellenische Kunst in ihrer höchsten Bildung sich zum Charakterlosen erhebe. Aber nicht unmittelbar strebte sie nach diesem. Aus den Banden der Natur wand sie sich erst zu göttlicher Freiheit empor. Kein leicht hingesäetes Korn, nur ein tiefverschlossener Kern konnte es seyn, aus dem dieß Heldengewächs entsproß. Nur mächtige Bewegungen des Gefühls, nur tiefe Erschütterung der Phantasie durch den Eindruck allbelebender, allwaltender Naturkräfte konnten der Kunst die unbezwingliche Kraft einprägen, mit der sie von dem starren verschlossenen Ernst der Bildungen früher Zeiten bis zu den Werken überfließender sinnlicher Anmuth stets der Wahrheit getreu blieb, und die höchste Realität geistig erzeugte, welche Sterblichen zu schauen vergönnt ist. Wie ihre Tragödie mit dem größten Charakter im Sittlichen beginnt, so war der Anfang ihrer Plastik der Ernst der Natur, und die strenge Göttin Athens die erste und einzige Muse bildender Kunst. Diese Epoche wird bezeichnet durch denjenigen Styl, welchen Winkelmann als den noch herben und strengen schildert, aus dem sich der nächste oder hohe Styl nur durch die Steigerung des Charakteristischen zum Erhabenen und zur Einfalt entwickeln konnte. In den Bildern der vollkommensten oder göttlichen Naturen mußte nämlich nicht nur die Fülle von Formen, deren die menschliche Natur überhaupt fähig ist, vereinigt werden: die Vereinigung mußte auch von der Art seyn, wie

Digitized by Google

wir sie uns im Weltall selbst gedenken können, daß nämlich die niedrigeren oder die auf geringere Eigenschaften sich beziehenden unter höhere, alle zuletzt unter Eine höchste aufgenommen wurden, in der sie sich zwar als besondere gegenseitig auslöschten, dem Wesen und der Kraft nach aber bestanden. Wenn wir daher diese hohe und selbstgenügsame Schönheit nicht charakteristisch nennen können, inwiefern dabei an Beschränkung oder Bedingtheit der Erscheinung gedacht wird, so wirkte in ihr das Charakteristische dennoch auch ununterscheidbar fort, wie im Krystall, ist er gleich durchsichtig, die Textur nichtsdestoweniger besteht: jedes charakteristische Element wiegt, wenn auch noch so sanft, mit, und hilft die erhabene Gleichgültigkeit der Schönheit bewirken.

Die äußere Seite oder Basis aller Schönheit ist die Schönheit der Form. Da aber Form ohne Wesen nicht seyn kann, so ist, wo nur immer Form ist, in sichtbarer oder nur empfindbarer Gegenwart auch Charakter. Charakteristische Schönheit ist daher die Schönheit in ihrer Wurzel, aus welcher dann erst die Schönheit als Frucht sich erheben kann; das Wesen überwächst wohl die Form, aber auch dann bleibt das Charakteristische die noch immer wirksame Grundlage des Schönen.

Der würdigste Kenner, dem die Götter die Natur sammt der Kunst zum Königreich gegeben, vergleicht das Charakteristische in seinem Verhältniß zur Schönheit mit dem Skelett in seinem Verhältniß zur lebendigen Gestalt. Sollten wir das treffende Gleichniß in unserm Sinne deuten, so würden wir sagen, daß das Skelett in der Natur nicht wie in unsern Gedanken von dem lebendigen Ganzen getrennt ist; daß Festes und Weiches, Bestimmendes und Bestimmtes sich gegenseitig voraussetzen und nur miteinander seyn können, daß eben darum das lebendig Charakteristische schon die ganze aus der Wechselwirkung von Knochen und Fleisch, von Thätigem und Leidendem entstandene Gestalt sey. Drängt auch die Kunst, wie die Natur, auf ihren höheren Stufen das erst sichtbare Knochengerüste nach innen zurück, so kann es der Gestalt und Schönheit nie entgegengesetzt werden, da es nicht aufhört sowohl zu dieser als jener bestimmend mitzuwirken.

Ob aber jene hohe und gleichgültige Schönheit auch als einziges

Digitized by Google

Maß in der Kunst gelten solle, wie sie als das höchste gilt: dieses scheint von dem Grade der Ausbreitung und Fülle abhängen zu müssen, mit welcher die bestimmte Kunst wirken kann. Stellt doch die Natur in ihrem weiten Kreise das Höhere immer mit seinem Niedereren zugleich dar: Göttliches schaffend im Menschen, wirkt sie in allen übrigen Produkten den bloßen Stoff und Grund desselben, welcher seyn muß, damit im Gegensatz mit ihm das Wesen als solches erscheine. Wird ja doch in der höhern Welt des Menschen selbst die große Masse wieder zur Basis, an der sich das in wenigeren rein enthaltene Göttliche durch Gesetzgebung, Herrschaft, Glaubensstiftung manifestirt. Wo daher die Kunst mehr mit der Mannichfaltigkeit der Natur wirkt, da darf und muß sie neben dem höchsten Maß der Schönheit auch wieder ihre Grundlage und gleichsam den Stoff derselben in eigenen Bildungen zeigen. Bedeutend entfaltet sich hier zuerst die verschiedene Natur der Kunstformen. Die Plastik im genaueren Sinne des Worts verschmähet ihrem Gegenstand den Raum äußerlich zu geben; er trägt ihn in sich. Aber eben dieses verbietet ihr größere Ausbreitung, ja sie ist genöthigt die Schönheit des Weltalls fast auf Einem Punkte zu zeigen. Sie muß also unmittelbar zum Höchsten streben, und kann Mannichfaltigkeit nur getrennt und durch die strengste Ausscheidung des gegenseitig Widerstrebenden erreichen. Durch die Absonderung des rein Thierischen in der menschlichen Natur gelingt es ihr auch, niedere Schöpfungen übereinstimmend und sogar schön zu bilden, wovon uns die Schönheit vieler aus dem Alterthum erhaltener Faune belehrt, ja sie kann, wie der heitere Naturgeist sich selbst parodirend, ihr eignes Ideal umkehren und z. B. in dem Uebermaß der Silenenbildungen durch die spielende und scherzende Behandlung selbst von dem Druck der Materie wieder befreit erscheinen. Immer aber ist sie genöthigt, ihr Werk ganz abzusondern, um es mit sich übereinstimmend und zu einer Welt für sich zu machen, indem es für sie keine höhere Einheit gibt, in der sich die Dissonanz des Einzelnen auflösen könnte. Dagegen kann die Malerei im Umfang schon mehr mit der Welt sich messen und in epischer Ausbreitung dichten. In einer Ilias hat auch ein Therfites Raum, und was findet

Digitized by Google

nicht alles in dem großen Heldengedicht der Natur und der Geschichte Platz! Hier zählt der Einzelne kaum für selbst; das Ganze tritt an seine Stelle, und was für sich nicht schön wäre, wird es durch die Harmonie des Ganzen. Würde in einem ausgebreiteten Werk der Malerei, welche ihre Gestalten durch den beigegebenen Raum, durch Licht, durch Schatten, durch Widerschein verbindet, das höchste Maß der Schönheit überall angewendet, so entstünde hieraus die naturwidrigste Eintönigkeit, da, wie Winkelmann sagt, der höchste Begriff der Schönheit überall nur einer und derselbe ist und wenig Abweichungen verstattet. Das Einzelne wäre dann dem Ganzen vorgezogen, anstatt daß überall, wo das Ganze aus einer Vielheit entsteht, das Einzelne ihm unterworfen seyn soll. Es müssen daher in einem solchen Werk Abstufungen der Schönheit beobachtet werden, wodurch erst die im Mittelpunkte concentrirte volle Schönheit sichtbar wird, und aus einem Uebergewicht im Einzelnen ein Gleichgewicht im Ganzen hervorgeht. Hier findet denn auch das beschränkt Charakteristische seine Stelle, und die Theorie wenigstens sollte den Maler nicht sowohl auf jenen engen Raum hinweisen, der alles Schöne concentrisch versammelt, als an die charakteristische Mannichfaltigkeit der Natur, durch welche allein er einem größern Werk das Vollgewicht lebendigen Inhalts ertheilen kann. So dachte unter den Stiftern der neuen Kunst der herrliche Leonardo, so der Meister hoher Schönheit, Raphael, der sich nicht scheute, lieber auch das geringere Maß derselben darzustellen, als eintönig, unlebendig und unwirklich zu erscheinen, verstand er gleich nicht nur jene hervorzubringen, sondern sogar ihre Gleichmäßigkeit durch die Verschiedenheit des Ausdrucks wieder zu brechen.

Kann sich nämlich der Charakter zwar auch in Ruhe und im Gleichgewicht der Form ausdrücken, so ist er doch in seiner Thätigkeit erst eigentlich lebendig. Wir denken uns unter Charakter eine Einheit mehrerer Kräfte, welche beständig auf ein gewisses Gleichgewicht und bestimmtes Maß derselben hinwirkt, welchem dann, wenn es ungestört ist, ein ähnliches Gleichgewicht im Ebenmaß der Formen entspricht. Soll sich aber jene lebendige Einheit in Handlung und Thätigkeit zeigen,

Digitized by Google

so ist dieß nicht anders möglich, als wenn die Kräfte durch irgend eine Ursache zur Empörung gereizt, aus ihrem Gleichgewicht treten. Jedermann erkennt an, daß dieß der Fall in Leidenschaften sey.

Hier stellt sich uns nun jene bekannte Vorschrift der Theorie dar, welche verlangt, die Leidenschaft in dem wirklichen Ausbruch so viel möglich zu mäßigen, damit die Schönheit der Form nicht verletzt werde. Wir glauben aber diese Vorschrift vielmehr umkehren und so ausdrücken zu müssen, daß die Leidenschaft eben durch die Schönheit selbst gemäßigt werden solle. Denn es ist sehr zu befürchten, daß auch jene verlangte Mäßigung verneinend verstanden werde, da die wahre Forderung vielmehr ist, der Leidenschaft eine positive Kraft entgegenzusetzen. Denn wie die Tugend nicht in der Abwesenheit der Leidenschaften, sondern in der Gewalt des Geistes über sie besteht: so wird Schönheit nicht bewährt durch Entfernung oder Verminderung derselben, sondern durch die Gewalt der Schönheit über sie. Die Kräfte der Leidenschaften müssen sich also wirklich zeigen, es muß sichtbar seyn, daß sie sich gänzlich empören könnten, aber durch die Gewalt des Charakters niedergehalten werden, und an den Formen festgegründeter Schönheit wie Wellen eines Stroms sich brechen, der seine Ufer eben anfüllt, aber nicht überschwellen kann. Sonst möchte jenes Unternehmen der Mäßigung nur dem seichter Moralisten gleichen, welche, um mit dem Menschen fertig zu werden, lieber die Natur in ihm verstümmeln und alles Positive aus den Handlungen so rein hinweggenommen haben, daß das Volk sich an dem Schauspiel großer Verbrechen weidet, um sich noch durch den Anblick von irgend etwas Positivem zu erquicken.

In Natur und Kunst strebt das Wesen zuerst nach der Verwirklichung oder Darstellung seiner selbst im Einzelnen. Darum zeigt sich die größte Strenge der Form in den Anfängen beider; denn ohne Begrenzung könnte das Grenzenlose nicht erscheinen; wäre nicht Härte, so könnte die Milde nicht seyn, und soll die Einheit fühlbar werden, so kann dieß nur durch Eigenheit, Absonderung und Widerstreit geschehen. Im Beginn daher erscheint der schaffende Geist ganz verloren in die Form, unzugänglich, verschlossen und selbst im Großen noch herb. Je

Digitized by Google

mehr es ihm aber gelingt, seine ganze Fülle in Einem Geschöpf zu vereinigen, desto mehr läßt er allmählich von seiner Strenge nach, und wo er die Form völlig ausgebildet, so daß er in ihr befriedigt ruht und sich selbst faßt, erheitert er sich gleichsam, und fängt an in sanften Linien sich zu bewegen. Dieses ist der Zustand der schönsten Reife und Blüthe, wo das reine Gefäß vollendet dasteht, der Naturgeist frei wird von seinen Banden und seine Verwandtschaft mit der Seele empfindet. Wie durch eine linde Morgenröthe, die über der ganzen Gestalt aufsteigt, kündigt sich die kommende Seele an; noch ist sie nicht da, aber alles bereitet sich durch das leise Spiel zarter Bewegungen zu ihrem Empfang: die starren Umrisse schmelzen, und mildern sich in sanfte; ein liebliches Wesen, das weder sinnlich noch geistig, sondern unfaßlich ist, verbreitet sich über die Gestalt, und schmiegt sich allen Umrissen, jeder Schwingung der Gliedmaßen an. Dieses, wie gesagt, nicht greifliche und doch allen empfindbare Wesen ist, was die Sprache der Griechen mit dem Namen der Charis, die unsrige als Anmuth bezeichnet.

Wo in völlig ausgewirkter Form Anmuth erscheint, da ist das Werk von Seiten der Natur vollendet, es gebricht ihm nichts mehr, alle Forderungen sind befriedigt. Auch hier schon ist Seele und Leib in vollkommenem Einklang; Leib ist die Form, Anmuth ist die Seele, obgleich nicht Seele an sich, sondern die Seele der Form, oder die Naturseele.

Die Kunst kann auf diesem Punkt verweilen und stehen bleiben; denn schon ist von Einer Seite wenigstens ihre ganze Aufgabe erfüllt. Das reine Bild der auf dieser Stufe angehaltenen Schönheit ist die Göttin der Liebe. Die Schönheit aber der Seele an sich, mit sinnlicher Anmuth verschmolzen: diese ist die höchste Vergöttlichung der Natur.

Der Geist der Natur ist nur scheinbar der Seele entgegengesetzt; an sich aber das Werkzeug ihrer Offenbarung: er wirkt zwar den Gegensatz der Dinge, aber nur damit das einige Wesen, als die höchste Milde und Versöhnung aller Kräfte, hervorgehen könne. Alle andern Geschöpfe sind von dem bloßen Naturgeist getrieben, und behaupten durch ihn ihre Individualität; im Menschen allein als im Mittelpunkt geht die Seele auf, ohne welche die Welt wie die Natur ohne die Sonne wäre.

Digitized by Google

Die Seele ist also im Menschen nicht das Princip der Individualität, sondern das, wodurch er sich über alle Selbstheit erhebt, wodurch er der Aufopferung seiner selbst, uneigennütziger Liebe, und, was das Höchste ist, der Betrachtung und Erkenntniß des Wesens der Dinge, eben damit der Kunst, fähig wird. Sie ist nicht mehr mit der Materie beschäftigt, noch verkehrt sie unmittelbar mit ihr, sondern nur mit dem Geist, als dem Leben der Dinge. Auch im Körper erscheinend, ist sie dennoch frei von dem Körper, dessen Bewußtseyn in ihr, in den schönsten Bildungen, nur wie ein leichter Traum schwebt, von dem sie nicht gestört wird. Sie ist keine Eigenschaft, kein Vermögen, oder irgend etwas der Art insbesondere; sie weiß nicht, sondern sie ist die Wissenschaft, sie ist nicht gut, sondern sie ist die Güte, sie ist nicht schön, wie es auch der Körper seyn kann, sondern sie ist die Schönheit selber.

Zuerst oder zunächst zeigt sich freilich in dem Kunstwerk die Seele des Künstlers durch die Erfindung im Einzelnen; und im Ganzen, wenn sie als Einheit über ihm in ruhiger Stille schwebt. Aber sie soll im Dargestellten sichtbar werden; als Urkraft des Gedankens, wenn menschliche Wesen, ganz erfüllt von einem Begriff, einer würdigen Betrachtung vorgestellt werden; oder als einwohnende, wesentliche Güte. Beides findet auch im ruhigsten Stande seinen deutlichen Ausdruck, lebendigeren jedoch, wenn die Seele sich thätig und im Gegensatz offenbaren kann; und weil es hauptsächlich die Leidenschaften sind, welche den Frieden des Lebens unterbrechen, so ist allgemein angenommen, daß sich die Schönheit der Seele vornehmlich durch die ruhige Gewalt im Sturme der Leidenschaften zeige.

Allein es ist hier eine bedeutende Unterscheidung zu machen. Denn um diejenigen Leidenschaften zu mäßigen, welche nur eine Empörung niederer Naturgeister sind, muß die Seele nicht herbeigerufen werden; noch kann sie im Gegensatz mit denselben gezeigt werden; denn wo die Besonnenheit noch mit diesen ringt, ist die Seele überhaupt noch nicht aufgegangen; diese müssen schon durch die Natur des Menschen, durch die Macht des Geistes gemäßigt seyn. Allein es gibt höhere Fälle, in denen nicht nur eine einzelne Kraft, in denen der besonnene Geist selbst

Digitized by Google

alle Dämme durchbricht; ja Fälle, wo auch die Seele durch das Band, das sie mit dem sinnlichen Daseyn verknüpft, dem Schmerz, der ihrer göttlichen Natur fremd seyn sollte, unterworfen wird, wo der Mensch sich nicht durch bloße Naturkräfte, sondern durch sittliche Mächte bekämpft und in der Wurzel seines Lebens angegriffen fühlt, wo unverschuldeter Irrthum ihn in Verbrechen und damit in Unglück reißt, tiefgefühltes Unrecht die heiligsten Gefühle der Menschlichkeit zur Empörung aufruft. Es ist dieß der Fall aller wahrhaft und im erhabenen Sinn tragischen Zustände, wie sie uns das Trauerspiel des Alterthums vor Augen stellt. Wenn blind leidenschaftliche Kräfte aufgeregt sind, so ist der besonnene Geist als Hüter der Schönheit gegenwärtig; wenn aber der Geist selbst wie durch eine unwiderstehliche Gewalt fortgerissen wird, welche Macht schützt da, wachend über sie, die heilige Schönheit? Oder wenn auch die Seele mit leidet, wie rettet sie sich von Schmerz und vor Entweihung?

Willkürlich die Kraft des Schmerzens, des empörten Gefühls zurückhalten, wäre gegen Sinn und Zweck der Kunst gesündigt, und verriethe Mangel an Empfindung und Seele in dem Künstler selbst. Schon dadurch, daß die Schönheit auf große und feste Formen gegründet zum Charakter geworden ist, hat sich die Kunst das Mittel bereitet, ohne Verletzung des Ebenmaßes die ganze Größe der Empfindung zu zeigen. Denn wo die Schönheit auf mächtigen Formen wie auf unverrückbaren Säulen ruht, läßt uns schon eine geringe, und jene kaum berührende Veränderung ihrer Verhältnisse auf die große Gewalt schließen, welche nöthig war sie zu bewirken. Noch mehr heiligt Anmuth den Schmerz. Ihr Wesen beruhet darauf, daß sie sich selbst nicht kennet; wie sie aber nicht willkürlich erworben wird, so kann sie auch nicht durch Willkür verloren gehen: wenn ein unerträglicher Schmerz, ja wenn Wahnsinn von strafenden Göttern verhängt, Bewußtseyn und Besinnung raubt, steht sie noch als schützender Dämon bei der leidenden Gestalt, und macht, daß sie nichts Ungeschicktes, nichts der Menschheit Widerstrebendes vollbringe, sondern, wenn sie fällt, wenigstens als ein reines und unbeflecktes Opfer falle. Noch nicht die Seele selbst, aber die Ahndung

Digitized by Google

derſelben, bringt ſie ſchon durch natürliche Wirkung hervor, was jene durch eine göttliche Kraft, indem ſie Schmerz, Erſtarrung, ja den Tod ſelbſt in Schönheit verwandelt.

Dennoch wäre dieſe in der äußerſten Widerwärtigkeit bewährte Anmuth todt ohne ihre Verklärung durch die Seele. Welcher Ausdruck aber kann ihr in dieſer Lage zukommen? Sie rettet ſich vom Schmerz und tritt ſiegreich, nicht beſiegt, hervor, indem ſie ihr Band mit dem ſinnlichen Daſeyn aufgibt. Der Naturgeiſt mag für deſſen Erhaltung ſeine Kräfte aufbieten, die Seele geht nicht ein in dieſen Kampf; aber ihre Gegenwart beſänftigt ſelbſt die Stürme des ſchmerzhaft ringenden Lebens. Jede äußere Gewalt kann auch nur äußere Güter rauben, die Seele nicht erreichen; ein zeitliches Band zerreißen, das ewige einer wahrhaft göttlichen Liebe nicht auflöſen. Nicht hart und empfindungslos, oder die Liebe ſelbſt aufgebend, zeigt ſie vielmehr dieſe allein im Schmerz als die das ſinnliche Daſeyn überdauernde Empfindung, und erhebt ſich ſo über den Trümmern des äußern Lebens oder Glücks in göttlicher Glorie.

Dieſes iſt der Ausdruck der Seele, den uns der Schöpfer der Niobe im Bilde gezeigt hat. Alle Mittel der Kunſt, wodurch auch das Schreckliche gemäßigt wird, ſind hier in Wirkung geſetzt. Mächtigkeit der Formen, ſinnliche Anmuth, ja die Natur des Gegenſtandes ſelbſt lindert den Ausdruck, dadurch, daß der Schmerz, allen Ausdruck übertreffend, ihn ſelbſt wieder aufhebt, und die Schönheit, welche lebendig zu retten unmöglich ſchien, durch die eintretende Erſtarrung vor Verletzung bewahrt wird. Was wäre dennoch alles ohne die Seele, und wie offenbaret ſich dieſe? Wir ſehen auf dem Antlitz der Mutter nicht den Schmerz allein über die ſchon hingeſtreckte Blüthe der Kinder, nicht die Todesangſt allein um die Rettung der noch übrigen und der jüngſten in ihren Schooß ſich flüchtenden Tochter, nicht Unwillen gegen die grauſamen Gottheiten, am wenigſten, wie vorgegeben wird, kalten Trotz; wir ſehen jenes alles, aber nicht für ſich, ſondern durch Schmerz, Angſt und Unwillen ſtrahlt wie ein göttliches Licht die ewige Liebe als das allein Bleibende, und in dieſer bewähret ſich die Mutter als eine ſolche, die es nicht war, die es iſt, die durch ein ewiges Band mit dem Geliebten verknüpft bleibt.

Digitized by Google

Jedermann bekennt, daß Größe, Reinheit und Güte der Seele auch ihren sinnlichen Ausdruck haben. Wie ließe sich dieses gedenken, wäre nicht auch das in der Materie thätige Princip schon ein seelenverwandtes und seelenähnliches Wesen? Es gibt nun in der Darstellung der Seele wiederum Stufen der Kunst, je nachdem sie entweder mit dem bloß Charakteristischen verbunden ist, oder mit Huld und Anmuth sichtbar zusammenfließt[1]. Wer sieht nicht ein, daß schon in der Tragödie des Aeschylos jene hohe Sittlichkeit waltet, die in den Werken des Sophokles einheimisch wohnt? Aber sie ist dort noch in eine herbe Hülle verschlossen, und theilt sich weniger dem Ganzen mit, weil es noch an dem Bande sinnlicher Anmuth fehlt. Aus diesem Ernst und den noch furchtbaren Grazien der ersten Kunst konnte jedoch die Sophokleische Anmuth hervorgehen, und mit dieser jene vollkommene Verschmelzung beider Elemente, die uns zweifelhaft läßt, ob es mehr die sittliche Grazie oder die sinnliche Anmuth ist, die uns in den Werken dieses Dichters entzückt. Eben dieses gilt von den plastischen Erzeugnissen des noch strengen Styls, im Vergleich mit denen der späteren Milde.

Wenn Anmuth, außerdem daß sie die Verklärung des Naturgeistes ist, auch noch das bindende Mittel von sittlicher Güte und sinnlicher Erscheinung wird, so leuchtet von selbst ein, wie die Kunst von allen Richtungen her gegen sie als ihren Mittelpunkt wirken müsse. Diese Schönheit, welche aus der vollkommenen Durchdringung sittlicher Güte mit sinnlicher Anmuth hervorgeht, ergreift und entzückt uns, wo wir sie finden, mit der Macht eines Wunders. Denn weil sich der Naturgeist sonst überall als von der Seele unabhängig, ja gewissermaßen ihr widerstrebend zeigt, so scheint er hier wie durch eine freiwillige Uebereinstimmung und wie durch das innere Feuer göttlicher Liebe mit der Seele zu verschmelzen; den Beschauenden überfällt mit plötzlicher Klarheit die Erinnerung von der ursprünglichen Einheit des Wesens der Natur

[1] Es gibt nun in der Darstellung der Seele wiederum Stufen der Kunst: die erste, wo sie als noch unterscheidbares Element gegenwärtig ist, mehr an sich, als in voller Verwirklichung; die andere, wo sie mit Huld und Anmuth sichtbar zusammenfließt. (Erste Ausgabe.)

Digitized by Google

mit dem Wesen der Seele: die Gewißheit, daß aller Gegensatz nur scheinbar, die Liebe das Band aller Wesen, und reine Güte Grund und Inhalt der ganzen Schöpfung ist.

Hier geht die Kunst gleichsam über sich hinaus, und macht sich selber wieder zum Mittel. Auf diesem Gipfel wird auch die sinnliche Anmuth wieder nur Hülle und Leib eines höhern Lebens; was zuvor Ganzes war, wird als Theil behandelt, und das höchste Verhältniß der Kunst zur Natur ist dadurch erreicht, daß sie diese zum Medium macht, die Seele in ihr zu versichtbaren.

Wenn aber in dieser Blüthe der Kunst, wie in der Blüthe des Pflanzenreichs, alle früheren Stufen sich wiederholen, so läßt sich auch im Gegentheil einsehen, nach welchen verschiedenen Richtungen die Kunst aus jenem Mittelpunkt heraustreten kann. Besonders zeigt sich die natürliche Verschiedenheit der beiden Formen bildender Kunst hier in ihrer größten Wirksamkeit. Denn für die Plastik, da sie ihre Ideen durch körperliche Dinge darstellt, scheint das Höchste eben in dem vollkommenen Gleichgewicht zwischen Seele und Materie bestehen zu müssen; gibt sie der letzten ein Uebergewicht, so sinkt sie unter ihre eigne Idee herab; ganz unmöglich aber scheint, daß sie die Seele auf Kosten der Materie erhebe, indem sie dadurch sich selbst übersteigen müßte. Der vollkommene plastische Bildner wird zwar, wie Winkelmann bei Gelegenheit des Belvederischen Apollo sagt, zu seinem Werk nicht mehr Materie nehmen, als er zu Erreichung seiner geistigen Absicht bedarf, aber auch umgekehrt in die Seele nicht mehr Kraft legen, als zugleich in der Materie ausgedrückt ist; denn eben darauf beruhet seine Kunst, das Geistige ganz körperlich auszudrücken. Die Plastik kann darum ihren wahren Gipfel nur in solchen Naturen erreichen, deren Begriff es mit sich bringt, alles, was sie der Idee oder der Seele nach sind, jederzeit auch in der Wirklichkeit zu seyn, also in göttlichen Naturen. Sie würde daher, wenn auch keine Mythologie vorangegangen, durch sich selbst auf Götter gekommen seyn, und Götter erfunden haben, wenn sie keine fand. Da ferner der Geist auf der tieferen Stufe wieder dasselbe Verhältniß zur Materie hat, das wir der Seele gegeben haben, indem er das Princip

Digitized by Google

der Thätigkeit und der Bewegung, wie die Materie das der Ruhe und Unthätigkeit ist, so wird das Gesetz der Mäßigung des Ausdruckes und der Leidenschaft ein aus ihrer Natur herfließendes Grundgesetz seyn; aber dieses Gesetz wird nicht bloß für die niederen, sondern eben so für jene, wenn es erlaubt ist so zu sagen, höheren und göttlichen Leidenschaften gelten, deren die Seele im Entzücken, in der Andacht, in der Anbetung fähig ist: daher sie, weil auch dieser Leidenschaften nur die Götter entbunden sind auch von dieser Seite zu der Bildung göttlicher Naturen hingezogen wird.

Ganz anders aber scheint es mit der Malerei als mit der Skulptur beschaffen. Denn jene stellt nicht wie diese durch körperliche Dinge, sondern durch Licht und Farbe, also selbst durch ein unkörperliches und gewissermaßen geistiges Mittel dar; auch gibt sie ihre Bilder keineswegs für die Gegenstände selbst, sondern will sie ausdrücklich als Bilder angesehen wissen. Sie legt darum schon an und für sich auf die Materie nicht jenes Gewicht der Plastik, und scheint aus diesem Grunde, zwar den Stoff über den Geist erhebend, tiefer als in gleichem Falle die Plastik unter sich selbst zu sinken, dagegen mit desto größerer Befugniß in die Seele ein deutliches Uebergewicht legen zu dürfen. Wo sie dem Höchsten nachstrebt, wird sie allerdings die Leidenschaften durch Charakter veredeln oder durch Anmuth mäßigen, oder die Macht der Seele in ihnen zeigen; dagegen aber sind eben jene höheren Leidenschaften, die auf der Verwandtschaft der Seele mit einem obersten Wesen beruhen, ihrer Natur vollkommen angemessen. Ja, wenn die Plastik die Kraft, wodurch ein Wesen nach außen besteht und in der Natur wirkt, mit der, wodurch es nach innen und als Seele lebt, vollkommen gleich abwägt, und das bloße Leiden selbst von der Materie ausschließt, so mag dagegen die Malerei in dieser zum Vortheil der Seele den Charakter der Kraft und Thätigkeit mindern und in den der Hingebung und Duldsamkeit verwandeln, wodurch es scheint, daß der Mensch für Eingebungen der Seele und höhere Einflüsse überhaupt empfänglicher werde.

Aus diesem Gegensatz allein schon erklärt sich nicht nur das nothwendige Vorherrschen der Plastik im Alterthum, der Malerei in der neueren Welt, indem jenes auch durchaus plastisch gesinnt war, dieses

Digitized by Google

aber sogar die Seele zum leidenden Organ höherer Offenbarungen macht; auch dieses zeigt sich, daß nach dem Plastischen in Form und Darstellung streben, nicht hinreicht; daß vor allem erfordert würde, auch plastisch, d. h. antik, zu denken und zu empfinden. Ist aber die Ausschweifung der Plastik in das Malerische ein Verderb der Kunst, so ist die Zusammenziehung der Malerei auf plastische Bedingung und Form eine derselben willkürlich auferlegte Beschränkung. Denn wenn jene, gleich der Schwere, auf Einen Punkt hinwirkt, so darf die Malerei wie das Licht den ganzen Weltraum, schaffend, erfüllen.

Beweis dieser unbeschränkten Universalität der Malerei ist die Geschichte selbst und das Beispiel der größten Meister, welche, ohne das Wesen ihrer Kunst zu verletzen, jede besondere Stufe derselben für sich zur Vollendung ausbildeten, so daß wir dieselbe Folge, die in dem Gegenstande nachgewiesen werden konnte, auch in der Historie der Kunst wiederfinden können.

Zwar nicht genau der Zeit, aber doch der That nach[1]. Denn so stellt sich durch Michel Angelo die älteste und mächtigste Epoche der freigewordenen Kunst dar, jene, wo sie in ungeheuren Geburten ihre noch ungebändigte Kraft zeigt: wie nach den Dichtungen sinnbildlicher Vorwelt die Erde nach den Umarmungen des Uranos erst Titanen und himmelstürmende Giganten hervorbrachte, bevor das sanfte Reich stiller

[1] Doch auch als Folge der Zeit nach war die hier aufgestellte zu rechtfertigen, wenn zu näherer Nachweisung Raum war. Denn leicht konnte diesem oder jenem erinnerlich seyn, daß das Werk des jüngsten Gerichtes erst nach Raphaels Tode angefangen worden. Aber Michel Angelos Styl war mit ihm geboren, und demnach auch der Zeit nach früher denn Raphael. Ohne eben den gewöhnlichen Erzählungen von der Wirkung des Anblicks der ersten römischen Werke des Michel Angelo auf den Jüngling Raphael mehr Glauben beizumessen, als sie verdienen, oder es von diesem Zufall herzuleiten, daß der letzte von anfänglich noch zaghafterem Styl zur Kühnheit und Großheit vollendeter Kunst gediehen, ist dennoch unleugbar, nicht nur daß Michel Angelos Styl eine Basis der Kunst des Raphael gewesen, sondern daß sich durch ihn die Kunst überhaupt erst zu völliger Freiheit erschwungen. — Von Correggio sollte vielleicht weniger zweideutig gesagt seyn: „Durch ihn blühet das wahre goldene Zeitalter in der Kunst", obschon niemand leicht das Gesagte mißverstehen oder verkennen wird, was der Verfasser für das eigentlich Höchste neuerer Malerei gehalten.

Digitized by Google

Götter hervorging. So scheinet uns das Werk des jüngsten Gerichtes, womit als dem Inbegriff seiner Kunst jener Riesengeist die Sixtinische Halle erfüllte, mehr an die ersten Zeiten der Erde und ihrer Geburten als an ihre letzten zu erinnern. Nach den verborgensten Gründen organischer, besonders menschlicher Gestalt hingezogen, vermeidet er das Schreckliche nicht, ja er sucht es absichtlich, und stört es in den dunkeln Werkstätten der Natur aus seiner Ruhe auf. Mangel der Zartheit, Anmuth, Gefälligkeit wiegt er durch das Aeußerste der Kraft auf, und erregt er durch seine Darstellungen Entsetzen, so ist es der Schrecken, welchen der Fabel zufolge der alte Gott Pan verbreitet, wenn er plötzlich in den Versammlungen der Menschen erscheint. Die Natur bringt in der Regel durch Sonderung und Ausschließung entgegengesetzter Eigenschaften das Außerordentliche hervor: so mußte in Michel Angelo Ernst und tiefsinnige Naturkraft mehr denn Sinn für Anmuth und Empfindung der Seele walten, um das Höchste rein plastischer Kraft in der Malerei neuerer Zeiten zu zeigen.

Nach der Besänftigung der ersten Gewalt und des heftigen Triebs der Geburt verklärt sich in Seele der Naturgeist, und die Grazie wird geboren. Zu dieser Stufe gelangte, nach Leonardo da Vinci, die Kunst durch Correggio, in dessen Werken die sinnliche Seele der wirkende Grund der Schönheit ist. Nicht nur in den weichen Umrissen seiner Gestalten ist dieß sichtbar; auch in den Formen, welche denen der rein sinnlichen Naturen in den Werken des Alterthums am meisten ähnlich sind. In ihm blühet das wahre goldene Zeitalter der Kunst, welches der Erde die sanfte Herrschaft des Kronos verlieh: hier lächelt spielende Unschuld, heitere Begier und kindliche Lust aus offnen und fröhlichen Gesichtern, und hier werden die Saturnalien der Kunst gefeiert. Der Gesammtausdruck jener sinnlichen Seele ist das Helldunkel, welches Correggio mehr als irgend ein anderer ausgebildet. Denn das, was dem Maler die Stelle der Materie vertritt, ist das Dunkel; und dieses ist der Stoff, an den er die flüchtige Erscheinung des Lichtes und der Seele heften muß. Je mehr also das Dunkel mit dem Hellen verschmilzt, so daß aus beiden nur Ein Wesen und gleichsam Ein Leib

Digitized by Google

und Eine Seele wird, desto mehr erscheint das Geistige körperlich, das Körperliche auf die Stufe des Geistes gehoben.

Nachdem die Schranken der Natur überwunden, das Ungeheure, die Frucht der ersten Freiheit, verdrungen ist, Form und Gestalt durch das Vorgefühl der Seele verschönt sind: klärt sich der Himmel auf, das gemilderte Irdische kann sich mit dem Himmlischen, dieses hinwiederum mit dem sanft Menschlichen verbinden. Raphael nimmt Besitz vom heitern Olymp, und führt uns mit sich von der Erde hinweg in die Versammlung der Götter, der bleibenden, seligen Wesen. Die Blüthe des gebildetsten Lebens, der Duft der Phantasie, sammt der Würze des Geistes hauchen vereint aus seinen Werken. Er ist nicht mehr Maler, er ist Philosoph, er ist Dichter zugleich. Der Macht seines Geistes stehet die Weisheit zur Seite, und wie er die Dinge darstellt, so sind sie in der ewigen Nothwendigkeit geordnet. In ihm hat die Kunst ihr Ziel erreicht, und weil das reine Gleichgewicht von Göttlichem und Menschlichem fast nur in Einem Punkte seyn kann, so ist seinen Werken das Siegel der Einzigkeit aufgedrückt.

Von hier aus konnte die Malerei, um jede in ihr gegründete Möglichkeit zu erfüllen, nur nach Einer Seite noch sich weiter bewegen, und was auch bei der späteren Wiedererneuerung der Kunst unternommen und nach welchen verschiedenen Richtungen hin sie sich versucht hat, so scheint es doch nur Einem gelungen, den Kreis der großen Meister mit einer Art von Nothwendigkeit zu schließen. Wie den Kreis der alten Göttergeschichten die neue Fabel der Psyche schließt: so konnte die Malerei durch das Vorgewicht, das sie der Seele gab, noch eine neue, wenn gleich nicht höhere Kunststufe gewinnen. Zu dieser trachtete Guido Reni, und wurde der eigentliche Maler der Seele. Dahin scheint uns sein ganzes, oft ungewisses und in manchem Werke ins Unbestimmte sich verlierendes Streben gedeutet werden zu müssen, dessen Aufschluß neben vielleicht wenigen andern das Meisterbild seiner Kunst geben möchte, das in der großen Sammlung unseres Königes zur allgemeinen Bewunderung aufgestellt ist. In der Gestalt der gen Himmel erhobenen Jungfrau ist alles plastisch Herbe und Strenge bis auf die

Digitized by Google

letzte Spur getilgt; ja scheint nicht in ihr die Malerei selbst, wie die freigelassene der harten Formen entbundene Psyche auf eignen Fittichen sich zur Verklärung emporzuschwingen? Hier ist kein Wesen, das mit entschiedener Naturkraft nach außen besteht; Empfänglichkeit und stille Duldsamkeit drückt alles an ihr aus, bis auf jenes leichtvergängliche Fleisch, dessen Eigenschaft die welsche Sprache mit dem Namen der morbidezza bezeichnet, ganz verschieden von dem, mit welchem Raphael die herabkommende Himmelskönigin bekleidet, wie sie dem anbetenden Papst und einer Heiligen erscheinet. Ist freilich die Bemerkung gegründet, daß das Vorbild der weiblichen Köpfe des Guido die Niobe des Alterthums ist, so liegt der Grund dieser Aehnlichkeit doch gewiß nicht in einer bloß willkürlichen Nachahmung; vielleicht daß ein gleiches Streben auf gleiche Mittel führte. Wenn die florentinische Niobe ein Aeußerstes für die Plastik und die Darstellung der Seele in ihr ist, so das uns bekannte Bild ein Aeußerstes für die Malerei, welche hier sogar das Bedürfniß von Schatten und Dunkel abzulegen und beinahe mit reinem Lichte zu wirken wagt.

Konnte der Malerei ihrer besondern Beschaffenheit wegen zugestanden werden, ein deutliches Uebergewicht in die Seele zu legen, so werden doch Lehre und Unterricht am besten thun, stets nach jener ursprünglichen Mitte hinzuwirken, aus der die Kunst allein immer neu erzeugt werden kann, da sie dagegen auf der zuletzt angegebenen Stufe nothwendig stille stehen oder in beschränkte Manier ausarten muß. Denn auch jenes höhere Leiden streitet mit der Idee eines vollendet kräftigen Wesens, dessen Bild und Abglanz zu zeigen die Kunst berufen ist. Der rechte Sinn wird sich stets erfreuen, ein Wesen auch von seiner individuellen Seite würdig und so viel möglich selbständig gebildet zu erblicken; ja die Gottheit würde mit Lust auf ein Geschöpf herabsehen, das mit reiner Seele begabt die Hoheit seiner Natur auch kräftig nach außen und durch sein sinnlich wirksames Daseyn behauptete.

Wir haben gesehen, wie aus der Tiefe der Natur[1] das Kunstwerk

[1] Diese ganze Abhandlung weist die Basis der Kunst und also auch der Schönheit in der Lebendigkeit der Natur nach; was indeß Lehre der heutigen

Digitized by Google

emporwachsend mit Bestimmtheit und Begrenzung anhebt, innere Unendlichkeit und Fülle entfaltet, endlich zur Anmuth sich verklärt, zuletzt

Philosophie sey, ist den öffentlichen Beurtheilern bekanntlich immer besser bewußt als den Urhebern derselben. So erfuhren wir durch das Mittel einer sonst mit Recht geschätzten Zeitschrift von einem solchen Kenner vor kurzem: daß es zufolge der neuesten Aesthetik und Philosophie — (ein weitschichtiger Begriff, worin von namhaften Halbkennern aus dem Haufen alles Mißfällige zusammengeworfen wird, vermuthlich um es desto besser über den Haufen zu werfen) — nur eine Kunstschönheit, aber keine Naturschönheit gebe. Wir möchten nun gern fragen, wo die neueste Philosophie, deßgleichen Aesthetik, eine solche Behauptung aufgestellt; erinnerten wir uns nicht in diesem Augenblick, welchen Begriff Richter dieser Art mit dem Wort Natur, besonders in der Kunst, zu verbinden pflegen. Der angeführte Beurtheiler meint es übrigens mit jener Meinung selbst nicht übel; vielmehr sucht er ihr durch einen strengen Beweis, in den Redensarten und Formen der neuesten Philosophie, selbst zu Hülfe zu kommen. Vernehmen wir den trefflichen Beweis! „Das Schöne sey die Erscheinung des Göttlichen im Irdischen, des Unendlichen im Endlichen. Die Natur sey nun zwar auch Erscheinung des Göttlichen, aber diese — seit dem Anfang der Zeit gewesene und bis ans Ende der Tage dauernde Natur, wie sich der Wohlunterrichtete näher ausdrückt — erscheine nicht des Menschen Geiste, und nur in ihrer Unendlichkeit sey sie schön.“ — Wir mögen diese Unendlichkeit nehmen, wie wir wollen, so ist hier der Widerspruch, daß die Schönheit Erscheinung des Unendlichen im Endlichen, dennoch aber die Natur nur in ihrer Unendlichkeit schön seyn solle. Doch sich selbst bezweifelnd wendet der Kenner ein, daß jeder Theil eines schönen Werkes doch auch noch schön sey, z. B. die Hand oder der Fuß einer schönen Bildsäule. Aber (so löst er den Zweifel) wo haben wir denn die Hand oder den Fuß von einem solchen Koloß (der Natur nämlich)? Der philosophische Kenner gibt hiemit den Werth und die Erhabenheit seines Begriffs von Unendlichkeit der Natur zu erkennen. Er findet sie in der unermeßlichen Ausdehnung. Daß eine wahre wesentliche Unendlichkeit in jedem Theil der Materie ist, ist eine Uebertreibung, zu der sich der billige Mann gewiß nicht versteigt, spricht er gleich die Sprache der neuesten Philosophie. Und daß der Mensch z. B. noch wohl etwas mehr denn nur Hand und Fuß der Natur seyn könnte — wohl eher das Auge —, Hand und Fuß aber außerdem auch wohl noch zu finden wären — könnte nicht ohne Ausschweifung auch nur gedacht werden. Demnach mag ihm die Frage selbst nicht vernichtend genug geschienen haben, und die rechte philosophische Anstrengung beginnt erst. Es sey allerdings wahr, meint der Treffliche, daß jedes Einzelne in der Natur eine Erscheinung des Ewigen und Göttlichen — doch wohl in diesem Einzelnen? — sey; aber das Göttliche erscheint nicht als göttlich, sondern als irdisch und vergänglich. — Das ist philosophische Kunst zu nennen! Wie auf das Gebot Apparais und Disparais

Digitized by Google

zur Seele gelangt; aber getrennt mußte vorgestellt werden, was in dem Schöpfungsakt der zur Reife gediehenen Kunst nur Eine That ist.

die Schatten im Schattenspiel kommen und gehen, so erscheint das Göttliche im Irdischen, und erscheint auch wieder nicht, wie der Künstler es will. Doch dieses ist nur Vorspiel zu einer nachfolgenden Schlußkette, deren Glieder besonderer Auszeichnung werth sind. 1) „Das Einzelne, als solches, stellt nichts dar, als ein Bild des Werdens und Vergehens — und zwar nicht die Idee des Werdens und Vergehens, sondern ein Beispiel davon, dadurch, daß es wird und vergeht." (So könnte man auch von einem schönen Gemälde sagen, es stellt ein Beispiel des Werdens und Vergehens dar, denn auch dieses fängt erst allmählich an, seine Farbenstimmung zu erhalten, dann verdunkelt es und wird vom Rauch, Staub, Würmern oder Motten angegriffen). 2) „Nun aber erscheint in der Natur nichts, als Einzelnes" (vorhin aber war alles Einzelne eine Erscheinung des Göttlichen in dem Einzelnen). 3) Also kann nichts in der Natur schön seyn, weil das Göttliche, welches doch wohl dauernd und bleibend (in der Zeit versteht sich!) erscheinen muß, dauernd und bleibend im Irdischen erscheinen müßte, damit Schönheit wäre, in der Natur aber nichts als Einzelnes, demnach Vergängliches ist. Herrlicher Beweis! Nur an einigen Gebrechen leidet er, von denen nur zwei erwähnt werden sollen. Die Behauptung Nr. 2, daß in der Natur nichts als Einzelnes erscheine; zuvor aber waren da, wo jetzt nichts als Einzelnes ist, drei Dinge: A) das Göttliche, B) das Einzelne, in dem es erscheint, C) das in dieser Verbindung Geworbene, zugleich Göttliche und Irdische. Nun vergißt aber der Bescheidene, der kurz zuvor sein Antlitz im Spiegel der neuesten Philosophie beschaut, ganz wie es gestaltet war. Er sieht jetzt von A, B und C nur noch B, von dem freilich leicht zu beweisen steht, daß es nicht das Schöne ist, da es nach seiner eignen Erklärung nur das C seyn sollte. Er wird nun nicht im Gegentheil sagen wollen, daß das C nicht erscheine; denn auch das hatte er schon anders gemeint. Denn A (das Göttliche) erscheint nicht für sich, sondern nur durch das Einzelne, B; also in C. B aber ist überhaupt nur, inwiefern A in ihm erscheint, also auch nur in C; gerade C also ist das einzige wirklich Erscheinende. — Das zweite Gebrechen liegt in dem dem Schlußsatz, obwohl nur mit halber Sicherheit, fast nur als Anfrage eingeschobenen Nebensatz: das Göttliche, als solches, müßte doch wohl bleibend und dauernd erscheinen! Offenbar hat der wohl orientirte Mann die Idee des an-sich, ohne alle Zeit, Ewigen mit dem Begriff des in der Zeit Bleibenden und endlos Dauernden verwechselt, und verlangt das letzte, wenn er das erste sehen soll. Nun, wenn das Göttliche nur im endlos Fortdauernden erscheinen kann, so mag er zusehen, woher er eine Erscheinung desselben in der Kunst, also ein Kunstschönes, erweisen kann. — Es kann nicht fehlen, daß dieser gründlich belehrte Mann zu anderer Zeit hingeht und wieder andern den Mißbrauch der neuesten Philosophie vielleicht nicht

Digitized by Google

Diese geistige Zeugungskraft kann keine Lehre oder Anweisung erschaffen. Sie ist das reine Geschenk der Natur, welche hier zum zweitenmale sich schließt, indem sie, ganz sich verwirklichend, ihre Schöpfungskraft in das Geschöpf legt. Aber wie im großen Gange der Kunst jene Stufen nacheinander erschienen, bis sie auf der höchsten alle zu Einer wurden, ebenso kann auch im Einzelnen gediegene Bildung nur da entspringen, wo sie vom Keim und von der Wurzel an gesetzmäßig bis zur Blüthe sich gesteigert hat.

Die Forderung, daß die Kunst wie alles andere Lebendige von den ersten Anfängen ausgehen und, um lebendig sich zu verjüngen, immer neu auf diese zurückgehen müsse, mag eine harte Lehre dünken in einem Zeitalter, dem so vielfältig gesagt worden, wie es die gebildetste Schönheit schon fertig von vorhandenen Kunstwerken abnehmen und so wie mit Einem Schritt zum letzten Ziel gelangen könne. Haben wir nicht schon das Vortreffliche, Vollendete, und wie sollten wir zu dem Anfänglichen, Ungebildeten zurückkehren? Hätten die großen Stifter neuerer Kunst ebenso gedacht, wir hätten wohl niemals ihre Wunder gesehen. Auch vor ihnen standen Schöpfungen der Alten, runde Bildwerke und flach erhabene Arbeiten, welche sie unmittelbar in Gemälde hätten übertragen können[1]. Aber diese Aneignung eines nicht selbst erworbenen

ohne Grund verweist, durch welche Potenzenfolge immer besseren Verstehens das Verständniß, wie man leicht sieht, immer weiter gedeihen muß.

[1] Es kann dieß, nämlich daß vor den Stiftern der neueren Malerei Denkmäler alter Kunst gestanden, nicht einmal von den ersten oder ältesten derselben behauptet werden. Denn wie der würdige Fiorillo in seiner Geschichte der zeichnenden Künste, Th. I, S. 69, ausdrücklich bemerkt, so waren zu den Zeiten des Cimabue und Giotto noch keine alten Gemälde und Statuen wieder entdeckt; sie lagen vernachlässigt unter der Erde. „Niemand konnte daher daran denken, sich nach den Mustern, die uns die Alten hinterlassen, zu bilden, und der einzige Gegenstand des Studiums für die Maler war die Natur. An den Werken des Giotto, Schülers von Cimabue, bemerkt man, daß er sie schon fleißig zu Rathe gezogen." Auf diesem Pfade, der auf die Antike vorbereiten und näher dazu hinleiten konnte, ging man nach seinem Beispiele fort, bis, wie derselbe Geschichtschreiber S. 286 bemerkt, das Mediceische Haus (namentlich mit Cosmus) anfing, Denkmäler der alten Kunst aufzusuchen. „Vorher mußten sich die Künstler mit den Schönheiten begnügen, welche ihnen die Natur darbot,

Digitized by Google

und darum auch unverständlichen Schönen befriedigte einen Kunsttrieb nicht, der durchaus auf das Ursprüngliche ging, und aus dem das Schöne frei und urkräftig sich wieder erzeugen sollte. Sie scheuten sich darum nicht, einfältig, kunstlos, trocken gegen jene erhabenen Alten zu erscheinen, und die Kunst lange in unscheinbarer Knospe zu hegen, bis die Zeit der Anmuth gekommen war. Woher kommt es, daß wir diese Werke älterer Meister, von Giotto an bis auf den Lehrer Raphaels, noch jetzt mit einer Art von Andacht, ja einer gewissen Vorliebe betrachten, als weil uns die Treue ihres Bestrebens und der große Ernst ihrer stillen freiwilligen Beschränktheit Hochachtung und Bewunderung abdringt? Wie diese sich zu den Alten verhielten, so verhält sich zu

doch hatte diese fleißige Beobachtung den Vortheil, daß dadurch eine mehr wissenschaftliche Bearbeitung der Kunst vorbereitet wurde, und die folgenden philosophischen Künstler, ein da Vinci und Michel Angelo, die den Erscheinungen der Natur zum Grunde liegenden beharrlichen Gesetze zu erforschen anfingen." — Aber auch die Wiederauffindung der alten Kunstwerke in dem Zeitalter dieser Meister und dem des Raphael hatte keineswegs die Nachahmung derselben in dem erst späterhin aufgekommenen Sinne zur Folge. Die Kunst blieb dem einmal eingeschlagenen Wege getreu und vollendete sich ganz aus sich selbst; nichts von außen in sich aufnehmend, sondern auf eigenthümliche Weise nach dem Ziel jener Vorbilder strebend, und nur im letzten Punkt der Vollendung mit ihnen zusammentreffend. Erst mit den Zeiten der Carraccis wurde Nachahmung der Antike, welche ganz etwas anderes sagen will als Bildung des eignen Sinnes nach dem Geiste derselben, förmliches Princip, und ging besonders durch Poussin in die Kunsttheorie der Franzosen über, welche fast von allen höheren Dingen einen bloß buchstäblichen Verstand haben. Hierauf wurde durch Mengs und durch Mißverstand der Ideen Winkelmanns dasselbe auch bei uns einheimisch, und brachte der deutschen Kunst in der Mitte des vorigen Jahrhunderts eine solche Mattheit und Geistlosigkeit mit solcher Vergessenheit des ursprünglichen Sinnes bei, daß selbst einzelne Auflehnungen dagegen meist wieder nur mißverstandenes Gefühl waren, das aus einer Nachahmungssucht in die andere noch schlimmere führte. Wer kann leugnen, daß in den letzten Zeiten sich wieder ein weit freierer und eigenthümlicherer Sinn in deutscher Kunst gezeigt hat, der, wenn alles zusammenstimmte, große Hoffnungen gewährte, und vielleicht den Geist erwarten ließe, der in der Kunst denselben höhern und freiern Weg eröffnete, der in der Dichtkunst und den Wissenschaften betreten worden ist, und auf dem allein eine Kunst werden könnte, die wir wahrhaft unser, d. h. eine Kunst des Geistes und der Kräfte unseres Volkes und unseres Zeitalters, nennen könnten.

Digitized by Google

ihnen das jetzige Geschlecht. Ihre Zeit und die unsrige knüpft keine lebendige Ueberlieferung, kein Band organisch fortgewachsener Bildung zusammen: wir müssen die Kunst auf ihrem Wege, aber mit eigenthümlicher Kraft wieder erschaffen, um ihnen gleich zu werden. Konnte doch selbst jener Nachsommer der Kunst am Ende des sechszehnten und Anfang des siebzehnten Jahrhunderts zwar einige neue Blüthen auf dem alten Stamme, aber keine fruchtbaren Keime hervorrufen, noch weniger selbst einen neuen Stamm der Kunst pflanzen. Die vollendeten Kunstwerke aber zurücksetzen, und die noch einfältigen schlichten Anfänge derselben aufsuchen, um sie nachzuahmen, wie einige gewollt, dieses wär nur ein neuer und vielleicht größerer Mißverstand; nicht sie selber wären auf das Ursprüngliche zurückgegangen, auch die Einfalt wäre Ziererei, und würde heuchlerischer Schein.

Welche Aussicht aber böte die jetzige Zeit für eine aus frischem Kern und von der Wurzel aufwachsende Kunst? Ist diese doch einem großen Theile nach abhängig von dem Sinn ihrer Zeit, und wer möchte solchen ernsten Anfängen den Beifall der gegenwärtigen versprechen, wo jene auf der einen Seite kaum die Gleichschätzung mit andern Werkzeugen verschwenderischer Ueppigkeit erlangt, auf der andern Künstler und Liebhaber, mit völligem Unvermögen die Natur zu fassen, das Ideal loben und fordern?

Die Kunst entspringet nur aus der lebhaften Bewegung der innersten Gemüths- und Geisteskräfte, die wir Begeisterung nennen. Alles, was von schweren oder kleinen Anfängen zu großer Macht und Höhe herangewachsen, ist durch Begeisterung groß geworden. So Reiche und Staaten, Künste und Wissenschaften. Aber nicht die Kraft des Einzelnen richtet es aus; nur der Geist, der sich im Ganzen verbreitet. Denn die Kunst insbesondere ist, wie die zarteren Pflanzen von Luft und Witterung, so von öffentlicher Stimmung abhängig, sie bedarf eines allgemeinen Enthusiasmus für Erhabenheit und Schönheit, wie jener, der in dem Mediceischen Zeitalter gleich einem warmen Frühlingshauch alle die großen Geister zumal und auf der Stelle hervorrief, einer Verfassung, wie sie uns Perikles im Lob Athens schildert,

Digitized by Google

und die uns die milde Herrschaft eines väterlichen Regenten sicherer und dauernder als Volksregierung gewährt; wo jede Kraft freiwillig sich regt, jedes Talent mit Lust sich zeigt, weil jedes nur nach seiner Würdigkeit geschätzt wird; wo Unthätigkeit Schande ist, Gemeinheit nicht Lob bringt, sondern nach einem hochgesteckten, außerordentlichen Ziel gestrebt wird. Nur dann, wenn das öffentliche Leben durch die nämlichen Kräfte in Bewegung gesetzt wird, durch welche die Kunst sich erhebt, nur dann kann diese von ihm Vortheil ziehen; denn sie kann sich, ohne den Adel ihrer Natur aufzugeben, nach nichts Aeußerem richten. Kunst und Wissenschaft können beide sich nur um ihre eigne Axe bewegen; der Künstler wie jeder geistig Wirkende nur dem Gesetz folgen, das ihm Gott und Natur ins Herz geschrieben, keinem andern. Ihm kann niemand helfen, er selbst muß sich helfen; so kann ihm auch nicht äußerlich gelohnt werden, da, was er nicht um seiner selbst willen hervorbrächte, alsobald nichtig wäre; ebendarum kann ihm auch niemand befehlen oder den Weg vorschreiben, welchen er wandeln solle. Ist er beklagenswerth, wenn er mit seiner Zeit zu kämpfen hat: so verdient er Verachtung, wenn er ihr fröhnt. Und wie vermöchte er auch nur dieses? Ohne großen allgemeinen Enthusiasmus gibt es nur Sekten, keine öffentliche Meinung. Nicht ein befestigter Geschmack, nicht die großen Begriffe eines ganzen Volkes, sondern die Stimmen einzelner willkürlich aufgeworfener Richter entscheiden über Verdienst, und die Kunst, die in ihrer Hoheit selbstgenügsam ist, buhlt um Beifall und wird dienstbar, da sie herrschen sollte.

Verschiedenen Zeitaltern wird eine verschiedene Begeisterung zu Theil. Dürfen wir keine für diese Zeit erwarten, da die neue jetzt sich bildende Welt, wie sie theils schon äußerlich theils innerlich und im Gemüth vorhanden ist, mit allen Maßstäben bisheriger Meinung nicht mehr gemessen werden kann, alles vielmehr laut größere fordert und eine gänzliche Erneuung verkündet? Sollte nicht jener Sinn, dem sich Natur und Geschichte lebendiger wieder aufgeschlossen, auch der Kunst ihre großen Gegenstände zurückgeben? Aus der Asche des Dahingesunkenen Funken ziehen, und aus ihnen ein allgemeines Feuer wieder anfachen

Digitized by Google

wollen, ist eitle Bemühung. Aber auch nur eine Veränderung, welche in den Ideen selbst vorgeht, ist fähig, die Kunst aus ihrer Ermattung zu erheben; nur ein neues Wissen, ein neuer Glaube vermögend, sie zu der Arbeit zu begeistern, wodurch sie in einem verjüngten Leben eine der vorigen ähnliche Herrlichkeit offenbarte. Zwar eine Kunst, die nach allen Bestimmungen dieselbe wäre wie die der früheren Jahrhunderte, wird nie wieder kommen; denn nie wiederholt sich die Natur. Ein solcher Raphael wird nicht wieder seyn, aber ein anderer, der auf eine gleich eigenthümliche Weise zum Höchsten der Kunst gelangt ist. Lasset nur jene Grundbedingung nicht fehlen, und die wiederauflebende Kunst wird wie die frühere in ihren ersten Werken das Ziel ihrer Bestimmung zeigen: in der Bildung des bestimmt Charakteristischen schon, geht sie anders aus einer frischen Urkraft hervor, ist, wenn auch verhüllt, die Anmuth gegenwärtig, in beiden schon die Seele vorherbestimmt. Werke, die auf solche Art entspringen, sind auch in anfänglicher Unvollendung schon nothwendige, ewige Werke.

Wir dürfen es bekennen, wir haben bei jener Hoffnung eines neuen Auflebens einer durchaus eigenthümlichen Kunst hauptsächlich das Vaterland im Auge. War doch schon zu der nämlichen Zeit, welche die Kunst in Italien wieder erweckte, aus einheimischem Boden das vollkräftige Gewächs der Kunst unseres großen Albrecht Dürer hervorgegangen; wie eigenthümlich deutsch, und doch wie verwandt jenem, dessen süße Früchte die mildere Sonne Italiens zur höchsten Reife brachte. Dieses Volk, von welchem die Revolution der Denkart in dem neueren Europa ausgegangen, dessen Geisteskraft die größten Erfindungen bezeugen, das dem Himmel Gesetze gegeben, und am tiefsten von allen die Erde durchforscht hat, dem die Natur einen unverrückten Sinn für das Rechte und die Neigung zur Erkenntniß der ersten Ursachen tiefer als irgend einem anderen eingepflanzt, dieses Volk muß in einer eigenthümlichen Kunst endigen.

Wenn die Schicksale der Kunst abhängig sind von den allgemeinen Schicksalen des menschlichen Geistes, mit welchen Hoffnungen dürfen wir das nächste Vaterland betrachten, wo ein erhabener Regent dem

Digitized by Google

menſchlichen Verſtande Freiheit, dem Geiſte Flügel, menſchenfreundlichen Ideen Wirkſamkeit gegeben hat, indeß gediegene Völker die lebendigen Keime alter Kunſtanlage noch bewahren, und die berühmten Sitze altdeutſcher Kunſt mit ihm vereiniget worden. Ja die Künſte und Wiſſenſchaften ſelbſt, wären ſie ſonſt überall verbannt, würden eine Freiſtatt unter dem Schutz des Thrones ſuchen, auf dem milde Weisheit das Scepter führt, den Huld als Königin verſchönert, angeſtammte Kunſtliebe verherrlichet, durch welche auch der junge Fürſt, den in dieſen Tagen der laute Jubel des dankbaren Vaterlandes empfangen, die Bewunderung fremder Nationen geworden iſt. Hier würden ſie die Samen eines künftigen kräftigen Daſeyns überall ausgeſtreut, hier ſchon erprobten Gemeinſinn und befeſtigt unter dem Wechſel der Zeiten wenigſtens das Band Einer Liebe und Eines allgemeinen Enthuſiasmus finden, des für das Vaterland und für den König, um Deſſen Heil und Erhaltung bis zum äußerſten Ziel menſchlicher Jahre heißere Wünſche in keinem Tempel aufſteigen können, als in dieſem, den Er den Wiſſenſchaften erbauet.

Digitized by Google

Digitized by Google

Philosophische Untersuchungen

über das

Wesen der menschlichen Freiheit

und die

damit zusammenhängenden Gegenstände.

1809.

Digitized by Google

Digitized by Google

Vorbericht[1].

Ueber die folgende Abhandlung findet der Verfaſſer nur weniges zu bemerken.

Da zum Weſen der geiſtigen Natur zunächſt Vernunft, Denken und Erkennen gerechnet werden, ſo wurde der Gegenſatz von Natur und Geiſt billig zuerſt von dieſer Seite betrachtet. Der feſte Glaube an eine bloß menſchliche Vernunft, die Ueberzeugung von der vollkommenen Subjektivität alles Denkens und Erkennens und der gänzlichen Vernunft- und Gedankenloſigkeit der Natur, ſammt der überall herrſchenden mechaniſchen Vorſtellungsart, indem auch das durch Kant wiedergeweckte Dynamiſche wieder nur in ein höheres Mechaniſches überging und in ſeiner Identität mit dem Geiſtigen keineswegs erkannt wurde, rechtfertigen hinlänglich dieſen Gang der Betrachtung. Jene Wurzel des Gegenſatzes iſt nun ausgeriſſen, und die Befeſtigung richtigerer Einſicht kann ruhig dem allgemeinen Fortgang zu beſſerer Erkenntniß überlaſſen werden.

Es iſt Zeit, daß der höhere oder vielmehr der eigentliche Gegenſatz hervortrete, der von Nothwendigkeit und Freiheit, mit welchem erſt der innerſte Mittelpunkt der Philoſophie zur Betrachtung kommt.

Da der Verfaſſer nach der erſten allgemeinen Darſtellung ſeines Syſtems (in der Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik), deren Fortſetzung leider durch äußere Umſtände unterbrochen worden, ſich bloß auf natur-

[1] Dieſe Bemerkungen bildeten urſprünglich einen Theil der Vorrede zu Schellings Philoſophiſchen Schriften, erſter Band, Landshut 1809, wo die Abhandlung zuerſt erſchien. D. H.

Digitized by Google

philoſophiſche Unterſuchungen beſchränkt hat, und nach dem in der Schrift: Philoſophie und Religion gemachten Anfang, der freilich durch Schuld der Darſtellung undeutlich geblieben, die gegenwärtige Abhandlung das Erſte iſt, worin der Verfaſſer ſeinen Begriff des ideellen Theils der Philoſophie mit völliger Beſtimmtheit vorlegt, ſo muß er, wenn jene erſte Darſtellung einige Wichtigkeit gehabt haben ſollte, ihr dieſe Abhandlung zunächſt an die Seite ſtellen, welche ſchon der Natur des Gegenſtandes nach über das Ganze des Syſtems tiefere Aufſchlüſſe als alle mehr partiellen Darſtellungen enthalten muß.

Obgleich der Verfaſſer über die Hauptpunkte, welche in derſelben zur Sprache kommen, über Freiheit des Willens, Gut und Bös, Perſönlichkeit u. ſ. w. ſich bisher nirgends erklärt hatte (die einzige Schrift Philoſophie und Religion ausgenommen), ſo hat dieß nicht verhindert, ihm beſtimmte, ſogar dem Inhalt dieſer — wie es ſcheint, gar nicht beachteten — Schrift ganz unangemeſſene Meinungen darüber nach eignem Gutdünken beizulegen. Auch mögen unberufene ſogenannte Anhänger, vermeintlich nach den Grundſätzen des Verfaſſers, manches Verkehrte wie über andere ſo auch über dieſe Dinge vorgebracht haben.

Anhänger im eigentlichen Sinn ſollte zwar, ſo ſcheint es, nur ein fertiges, beſchloſſenes Syſtem haben können. Dergleichen hat der Verfaſſer bis jetzt nie aufgeſtellt, ſondern nur einzelne Seiten eines ſolchen (und auch dieſe oft nur in einer einzelnen, z. B. polemiſchen, Beziehung) gezeigt; ſomit ſeine Schriften für Bruchſtücke eines Ganzen erklärt, deren Zuſammenhang einzuſehen, eine feinere Bemerkungsgabe, als ſich bei zudringlichen Nachfolgern, und ein beſſerer Wille, als ſich bei Gegnern zu finden pflegt, erfordert wurde. Die einzige wiſſenſchaftliche Darſtellung ſeines Syſtems iſt, da ſie nicht vollendet wurde, ihrer eigentlichen Tendenz nach von niemand oder höchſtwenigen verſtanden worden. Gleich nach Erſcheinung dieſes Fragments fing das Verleumden und Verfälſchen auf der einen, und das Erläutern, Bearbeiten und Ueberſetzen auf der andern Seite an, wovon das in eine vermeintlich genialiſchere Sprache (da zu gleicher Zeit ein ganz haltungsloſer poetiſcher Taumel ſich der Köpfe bemächtigt hatte) die

Digitized by Google

ſchlimmſte Gattung war. Jetzt ſcheint ſich wieder eine geſundere Zeit einfinden zu wollen. Das Treue, Fleißige, Innige wird wieder geſucht. Man fängt an, die Leerheit derer, die ſich mit den Sentenzen der neuen Philoſophie wie franzöſiſche Theaterhelden geſpreizt oder wie Seiltänzer geberdet haben, allgemein für das zu erkennen, was ſie iſt; zugleich haben die andern, die das erhaſchte Neue auf allen Märkten wie zur Drehorgel abſangen, endlich einen ſo allgemeinen Ekel erregt, daß ſie bald kein Publikum mehr finden werden; beſonders, wenn nicht bei jeder unverſtändigen Rhapſodie, worin einige Redenskarten eines bekannten Schriftſtellers zuſammengebracht ſind, von übrigens nicht übelwollenden Beurtheilern geſagt wird, ſie ſey nach deſſen Grundſätzen verfaßt. Behandeln ſie lieber jeden ſolchen als Original, was doch im Grunde jeder ſeyn will, und was in gewiſſem Sinne auch recht viele ſind.

So möge denn dieſe Abhandlung dienen, manches Vorurtheil von der einen, und manches loſe und leichte Geſchwätz von der andern Seite niederzuſchlagen.

Schließlich wünſchen wir, es mögen die, welche den Verfaſſer von dieſer Seite, offen oder verdeckt, angegriffen, nun auch ihre Meinung ebenſo unumwunden darlegen, als es hier geſchehen iſt. Wenn vollkommene Herrſchaft über ſeinen Gegenſtand die freie kunſtreiche Ausbildung deſſelben möglich macht, ſo können doch die künſtlichen Schraubengänge der Polemik nicht die Form der Philoſophie ſeyn. Noch mehr aber wünſchen wir, daß der Geiſt eines gemeinſamen Beſtrebens ſich immer mehr befeſtige, und nicht der die Deutſchen nur zu oft beherrſchende Sektengeiſt die Gewinnung einer Erkenntniß und Anſicht hemme, deren vollkommene Ausbildung von jeher den Deutſchen beſtimmt ſchien, und die ihnen vielleicht nie näher war als jetzt.

München, den 31. März 1809.

Digitized by Google

Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit können theils den richtigen Begriff derselben angehen, indem die Thatsache der Freiheit, so unmittelbar das Gefühl derselben einem jeden eingeprägt ist, doch keineswegs so sehr an der Oberfläche liegt, daß nicht, um sie auch nur in Worten auszudrücken, eine mehr als gewöhnliche Reinheit und Tiefe des Sinns erfordert würde; theils können sie den Zusammenhang dieses Begriffs mit dem Ganzen einer wissenschaftlichen Weltansicht betreffen. Da jedoch kein Begriff einzeln bestimmt werden kann, und die Nachweisung seines Zusammenhangs mit dem Ganzen ihm auch erst die letzte wissenschaftliche Vollendung gibt; welches bei dem Begriff der Freiheit vorzugsweise der Fall seyn muß, der, wenn er überhaupt Realität hat, kein bloß untergeordneter oder Nebenbegriff, sondern einer der herrschenden Mittelpunkte des Systems seyn muß: so fallen jene beiden Seiten der Untersuchung hier, wie überall, in eins zusammen. Einer alten, jedoch keineswegs verklungenen Sage zufolge soll zwar der Begriff der Freiheit mit dem System überhaupt unverträglich seyn, und jede auf Einheit und Ganzheit Anspruch machende Philosophie auf Leugnung der Freiheit hinauslaufen. Gegen allgemeine Versicherungen der Art ist es nicht leicht zu streiten; denn wer weiß, welche beschränkende Vorstellungen schon mit dem Wort System verbunden worden sind, so daß die Behauptung zwar etwas sehr Wahres, aber auch sehr Gewöhnliches aussagt. Oder ist dieses die Meinung, dem Begriff von Freiheit widerstreite der Begriff von System überhaupt und an sich: so ist sonderbar, daß, da die

Digitized by Google

individuelle Freiheit doch auf irgend eine Weiſe mit dem Weltganzen (gleichviel, ob es realiſtiſch oder idealiſtiſch gedacht werde) zuſammenhängt, irgend ein Syſtem, wenigſtens im göttlichen Verſtande, vorhanden ſeyn muß, mit dem die Freiheit zuſammenbeſteht. Im Allgemeinen behaupten, daß dieſes Syſtem nie zur Einſicht des menſchlichen Verſtandes gelangen könne, heißt wieder nichts behaupten; indem, je nachdem ſie verſtanden wird, die Ausſage wahr oder falſch ſeyn kann. Es kommt auf die Beſtimmung des Princips an, mit welchem der Menſch überhaupt erkennt; und es wäre auf die Annahme einer ſolchen Erkenntniß anzuwenden, was Sextus in Bezug auf Empedokles ſagt: der Grammatiker und der Unwiſſende können ſie als aus Prahlerei und Erhebung über andere Menſchen entſpringend vorſtellen, Eigenſchaften, die jedem, der auch nur eine geringe Uebung in der Philoſophie hat, fremd ſeyn müſſen; wer aber von der phyſiſchen Theorie ausgehe und wiſſe, daß es eine ganz alte Lehre ſey, daß Gleiches von Gleichem erkannt werde (welche angeblich von Pythagoras herkomme, aber bei Platon angetroffen werde, weit früher aber von Empedokles ausgeſprochen worden ſey), werde verſtehen, daß der Philoſoph eine ſolche (göttliche) Erkenntniß behaupte, weil er allein, den Verſtand rein und unverdunkelt von Bosheit erhaltend, mit dem Gott in ſich den Gott außer ſich begreife[1]. Allein es iſt bei denen, welche der Wiſſenſchaft abhold ſind, einmal herkömmlich, unter dieſer eine Erkenntniß zu verſtehen, welche, wie die der gewöhnlichen Geometrie, ganz abgezogen und unlebendig iſt. Kürzer oder entſcheidender wäre, das Syſtem auch im Willen oder Verſtande des Urweſens zu leugnen; zu ſagen, daß es überhaupt nur einzelne Willen gebe, deren jeder einen Mittelpunkt für ſich ausmache, und nach Fichtes Ausdruck eines jeden Ich die abſolute Subſtanz ſey. Immer jedoch wird die auf Einheit dringende Vernunft, wie das auf Freiheit und Perſönlichkeit beſtehende Gefühl, nur durch einen Machtſpruch zurückgewieſen, der eine Weile vorhält, endlich zu Schanden wird. So mußte die Fichteſche Lehre ihre Anerkennung der

[1] Sext. Empir. adv. Grammaticos L. I, c. 13, p. 283. ed. Fabric.

Digitized by Google

Einheit, wenn auch in der dürftigen Gestalt einer sittlichen Weltordnung, bezeugen, wodurch sie aber unmittelbar in Widersprüche und Unstatthaftigkeiten gerieth. Es scheint daher, daß, so viel auch für jene Behauptung von dem bloß historischen Standpunkt, nämlich aus den bisherigen Systemen, sich anführen läßt — (aus dem Wesen der Vernunft und Erkenntniß selbst geschöpfte Gründe haben wir nirgend gefunden) — der Zusammenhang des Begriffs der Freiheit mit dem Ganzen der Weltansicht wohl immer Gegenstand einer nothwendigen Aufgabe bleiben werde, ohne deren Auflösung der Begriff der Freiheit selber wankend, die Philosophie aber völlig ohne Werth seyn würde. Denn diese große Aufgabe allein ist die unbewußte und unsichtbare Triebfeder alles Strebens nach Erkenntniß von dem niedrigsten bis zum höchsten; ohne den Widerspruch von Nothwendigkeit und Freiheit würde nicht Philosophie allein, sondern jedes höhere Wollen des Geistes in den Tod versinken, der jenen Wissenschaften eigen ist, in welchen er keine Anwendung hat. Sich durch Abschwörung der Vernunft aus dem Handel ziehen, scheint aber der Flucht ähnlicher als dem Sieg. Mit dem nämlichen Rechte könnte ein anderer der Freiheit den Rücken wenden, um sich in die Arme der Vernunft und Nothwendigkeit zu werfen, ohne daß auf der einen oder der andern Seite eine Ursache zum Triumph wäre.

Bestimmter ausgedrückt wurde die nämliche Meinung in dem Satz: das einzig mögliche System der Vernunft sey Pantheismus, dieser aber unvermeidlich Fatalismus[1]. Es ist unleugbar eine vortreffliche Erfindung um solche allgemeine Namen, womit ganze Ansichten auf einmal bezeichnet werden. Hat man einmal zu einem System den rechten Namen gefunden, so ergibt sich das Uebrige von selbst, und man ist der Mühe, sein Eigenthümliches genauer zu untersuchen, enthoben. Auch der Unwissende kann, sobald sie ihm nur angegeben sind, mit deren

[1] Frühere Behauptungen der Art sind bekannt. Ob die Aeußerung von Fr. Schlegel in der Schrift: Ueber die Sprache und Weisheit der Indier S. 141: „der Pantheismus ist das System der reinen Vernunft" etwa einen andern Sinn haben könne, lassen wir dahingestellt.

Digitized by Google

Hülfe über das Gedachteſte aburtheilen. Dennoch kommt bei einer ſo außerordentlichen Behauptung alles auf die nähere Beſtimmung des Begriffs an. Denn ſo möchte wohl nicht zu leugnen ſeyn, daß, wenn Pantheismus weiter nichts als die Lehre von der Immanenz der Dinge in Gott bezeichnete, jede Vernunftanſicht in irgend einem Sinn zu dieſer Lehre hingezogen werden muß. Aber eben der Sinn macht hier den Unterſchied. Daß ſich der fataliſtiſche Sinn damit verbinden läßt, iſt unleugbar; daß er aber nicht weſentlich damit verbunden ſey, erhellt daraus, daß ſo viele gerade durch das lebendigſte Gefühl der Freiheit zu jener Anſicht getrieben wurden. Die meiſten, wenn ſie aufrichtig wären, würden geſtehen, daß, wie ihre Vorſtellungen beſchaffen ſind, die individuelle Freiheit ihnen faſt mit allen Eigenſchaften eines höchſten Weſens im Widerſpruch ſcheine, z. B. der Allmacht. Durch die Freiheit wird eine dem Princip nach unbedingte Macht außer und neben der göttlichen behauptet, welche jenen Begriffen zufolge undenkbar iſt. Wie die Sonne am Firmament alle Himmelslichter auslöſcht, ſo und noch viel mehr die unendliche Macht jede endliche. Abſolute Cauſalität in Einem Weſen läßt allen andern nur unbedingte Paſſivität übrig. Hiezu kommt die Dependenz aller Weltweſen von Gott, und daß ſelbſt ihre Fortdauer nur eine ſtets erneute Schöpfung iſt, in welcher das endliche Weſen doch nicht als ein unbeſtimmtes Allgemeines, ſondern als dieſes beſtimmte, einzelne, mit ſolchen und keinen andern Gedanken, Beſtrebungen und Handlungen producirt wird. Sagen, Gott halte ſeine Allmacht zurück, damit der Menſch handeln könne, oder er laſſe die Freiheit zu, erklärt nichts: zöge Gott ſeine Macht einen Augenblick zurück, ſo hörte der Menſch auf zu ſeyn. Gibt es gegen dieſe Argumentation einen andern Ausweg, als den Menſchen mit ſeiner Freiheit, da ſie im Gegenſatz der Allmacht undenkbar iſt, in das göttliche Weſen ſelbſt zu retten, zu ſagen, daß der Menſch nicht außer Gott, ſondern in Gott ſey, und daß ſeine Thätigkeit ſelbſt mit zum Leben Gottes gehöre? Gerade von dieſem Punkt aus ſind Myſtiker und religiöſe Gemüther aller Zeiten zu dem Glauben an die Einheit des Menſchen mit Gott gelangt, der dem innigſten Gefühl ebenſo ſehr

Digitized by Google

oder noch mehr als der Vernunft und Speculation zuzusagen scheint. Ja die Schrift selbst findet eben in dem Bewußtseyn der Freiheit das Siegel und Unterpfand des Glaubens, daß wir in Gott leben und sind. Wie kann nun die Lehre nothwendig mit der Freiheit streiten, welche so viele in Ansehung des Menschen behauptet haben, gerade um die Freiheit zu retten?

Eine andere, wie man gewöhnlich glaubt näher treffende, Erklärung des Pantheismus ist allerdings die, daß er in einer völligen Identification Gottes mit den Dingen, einer Vermischung des Geschöpfs mit dem Schöpfer bestehe, woraus noch eine Menge anderer harter und unerträglicher Behauptungen abgeleitet werden. Allein eine totalere Unterscheidung der Dinge von Gott, als in dem für jene Lehre als klassisch angenommenen Spinoza sich findet, läßt sich kaum denken. Gott ist das, was in sich ist und allein aus sich selbst begriffen wird; das Endliche aber, was nothwendig in einem andern ist, und nur aus diesem begriffen werden kann. Offenbar sind dieser Unterscheidung zufolge die Dinge nicht, wie es nach der oberflächlich betrachteten Lehre von den Modificationen allerdings scheinen könnte, bloß gradweise oder durch ihre Einschränkungen, sondern toto genere von Gott verschieden. Welches auch übrigens ihr Verhältniß zu Gott seyn möge, dadurch sind sie absolut von Gott getrennt, daß sie nur in und nach einem Andern (nämlich Ihm) seyn können, daß ihr Begriff ein abgeleiteter ist, der ohne den Begriff Gottes gar nicht möglich wäre; da im Gegentheil dieser der allein selbständige und ursprüngliche, der allein sich selbst bejahende ist, zu dem alles andere nur wie Bejahtes, nur wie Folge zum Grund sich verhalten kann. Bloß unter dieser Voraussetzung gelten andere Eigenschaften der Dinge, z. B. ihre Ewigkeit. Gott ist seiner Natur nach ewig; die Dinge nur mit ihm und als Folge seines Daseyns, d. h. abgeleiteter Weise. Eben dieses Unterschieds wegen können nicht, wie gewöhnlich vorgegeben wird, alle einzelnen Dinge zusammen Gott ausmachen, indem durch keine Art der Zusammenfassung das seiner Natur nach Abgeleitete in das seiner Natur nach Ursprüngliche übergehen kann, so wenig als die einzelnen Punkte einer Peripherie

Digitized by Google

zusammengenommen diese ausmachen können, da sie als Ganzes ihnen dem Begriff nach nothwendig vorangeht. Abgeschmackter noch ist die Folgerung, daß bei Spinoza sogar das einzelne Ding Gott gleich seyn müsse. Denn wenn auch der starke Ausdruck, daß jedes Ding ein modificirter Gott ist, bei ihm sich fände, so sind die Elemente des Begriffs so widersprechend, daß er sich unmittelbar im Zusammenfassen wieder zersetzt. Ein modificirter, d. h. abgeleiteter, Gott ist nicht Gott im eigentlichen eminenten Sinn; durch diesen einzigen Zusatz tritt das Ding wieder an seine Stelle, durch die es ewig von Gott geschieden ist. Der Grund solcher Mißdeutungen, welche auch andere Systeme in reichem Maß erfahren haben, liegt in dem allgemeinen Mißverständniß des Gesetzes der Identität oder des Sinns der Copula im Urtheil. Ist es gleich einem Kinde begreiflich zu machen, daß in keinem möglichen Satz, der der angenommenen Erklärung zufolge die Identität des Subjekts mit dem Prädicat aussagt, eine Einerleiheit oder auch nur ein unvermittelter Zusammenhang dieser beiden ausgesagt werde — indem z. B. der Satz: dieser Körper ist blau, nicht den Sinn hat, der Körper sey in dem und durch das, worin und wodurch er Körper ist, auch blau, sondern nur den, dasselbe, was dieser Körper ist, sey, obgleich nicht in dem nämlichen Betracht, auch blau: so ist doch diese Voraussetzung, welche eine völlige Unwissenheit über das Wesen der Copula anzeigt, in Bezug auf die höhere Anwendung des Identitätsgesetzes zu unsrer Zeit beständig gemacht worden. Es sey z. B. der Satz aufgestellt: das Vollkommene ist das Unvollkommene, so ist der Sinn der: das Unvollkommene ist nicht dadurch, daß und worin es unvollkommen ist, sondern durch das Vollkommene, das in ihm ist; für unsre Zeit aber hat er diesen Sinn: das Vollkommene und Unvollkommene sind einerlei, alles ist sich gleich, das Schlechteste und das Beste, Thorheit und Weisheit. Oder: das Gute ist das Böse, welches so viel sagen will: das Böse hat nicht die Macht, durch sich selbst zu seyn; das in ihm Seyende ist das (an und für sich betrachtet) Gute: so wird dieß so ausgelegt: der ewige Unterschied von Recht und Unrecht, Tugend und Laster werde geleugnet, beide seyen logisch das Nämliche.

Digitized by Google

Oder wenn in einer andern Wendung Nothwendiges und Freies als Eins erklärt werden, wovon der Sinn ist: dasselbe (in der letzten Instanz), welches Wesen der sittlichen Welt ist, sey auch Wesen der Natur, so wird dieß so verstanden: das Freie sey nichts als Naturkraft, Springfeder, die wie jede andere dem Mechanismus unterworfen ist. Das Nämliche geschieht bei dem Satz, daß die Seele mit dem Leib eins ist; welcher so ausgelegt wird: die Seele sey materiell, Luft, Aether, Nervensaft u. dgl., denn das Umgekehrte, daß der Leib Seele, oder im vorigen Satz, daß das scheinbar Nothwendige an sich ein Freies sey, ob es gleich ebenso gut aus dem Satze zu nehmen ist, wird wohlbedächtig bei Seite gesetzt. Bei solchen Mißverständnissen, die, wenn sie nicht absichtlich sind, einen Grad von dialektischer Unmündigkeit voraussetzen, über welchen die griechische Philosophie fast in ihren ersten Schritten hinaus ist, machen die Empfehlung des gründlichen Studiums der Logik zur dringenden Pflicht. Die alte tiefsinnige Logik unterschied Subjekt und Prädicat als vorangehendes und folgendes (antecedens et consequens), und drückte damit den reellen Sinn des Identitätsgesetzes aus. Selbst in dem tautologischen Satz, wenn er nicht etwa ganz sinnlos seyn soll, bleibt dieß Verhältniß. Wer da sagt: der Körper ist Körper, denkt bei dem Subjekt des Satzes zuverlässig etwas anderes als bei dem Prädicat; bei jenem nämlich die Einheit, bei diesem die einzelnen im Begriff des Körpers enthaltenen Eigenschaften, die sich zu demselben wie Antecedens zum Consequens verhalten. Eben dieß ist der Sinn einer andern älteren Erklärung, nach welcher Subjekt und Prädicat als das Eingewickelte und Entfaltete (implicitum et explicitum) entgegengesetzt wurden [1].

[1] Auch Hr. Reinhold, welcher die ganze Philosophie durch Logik umschaffen wollte, der aber nicht zu kennen scheint, was schon Leibniz, in dessen Fußtapfen er zu wandeln sich vorstellt, bei Gelegenheit der Einwürfe des Wissowatius (Opp. T. I ed. Dutens, p. 11) über den Sinn der Copula gesagt hat, zerarbeitet sich noch immer an diesem Irrsal, nach welchem er Identität mit Einerleiheit verwechselt. In einem vor uns liegenden Blatt steht folgende von ihm herrührende Stelle: „Nach der Anfoderung Platons und Leibnizens besteht die Aufgabe der Philosophie in Aufweisung der Unterordnung des Endlichen unter

Digitized by Google

Allein, werden nun die Vertheidiger der obigen Behauptung sagen, es ist überhaupt beim Pantheismus nicht davon die Rede, daß Gott alles ist (was nach der gewöhnlichen Vorstellung seiner Eigenschaften nicht gut zu vermeiden steht), sondern davon, daß die Dinge nichts sind, daß dieses System alle Individualität aufhebt. Es scheint zwar diese neue Bestimmung mit der vorigen im Widerspruch zu stehen; denn wenn die Dinge nichts sind, wie ist es möglich, Gott mit ihnen

das Unendliche, nach der Anfoderung Xenophanes, Brunos, Spinozas, Schellings im Aufweisen der unbedingten Einheit heiter". Inwiefern hier Einheit dem Gegensatz zufolge offenbar Gleichheit bezeichnen soll, versichere ich Hrn. Reinhold, daß er, wenigstens was die beiden letzten betrifft, sich im Irrthum befinde. Wo ist für die Unterordnung des Endlichen unter das Unendliche ein schärferer Ausdruck zu finden als der obige des Spinoza? Die Lebenden müssen sich der nicht mehr Gegenwärtigen wider Verunglimpfungen annehmen, wie wir erwarten, daß im gleichen Falle die nach uns Lebenden in Ansehung unsrer thun werden. Ich rede nur von Spinoza, und frage, wie man dieses Verfahren nennen soll, über Systeme, ohne sie gründlich zu kennen, in den Tag hinein zu behaupten, was man gut findet, gleich als wäre es eben eine Kleinigkeit, ihnen dieß oder jenes anzudichten? In der gewöhnlichen sittlichen Gesellschaft würde es gewissenlos genannt werden. — Nach einer andern Stelle in dem nämlichen Blatt liegt für Hrn. R. der Grundfehler aller neueren Philosophie, ebenso wie jener älteren, in der Nichtunterscheidung (Verwirrung, Verwechslung) der Einheit (Identität) mit dem Zusammenhang (Nexus), so wie der Verschiedenheit (Diversität) mit dem Unterschiede. Es ist nicht das erste Beispiel, daß Hr. R. in seinen Gegnern eben die Fehler findet, die er zu ihnen mitgebracht hat. Es scheint dieß die Art zu seyn, wie er die nöthige Medicina mentis für sich gebraucht; wie man Beispiele haben will, daß Personen von reizbarer Einbildungskraft durch Arzneien, die sie andere für sich nehmen ließen, genesen sind. Denn wer begeht diesen Fehler der Verwechslung — dessen, was er Einheit nennt, was aber Einerleiheit ist — mit dem Zusammenhang in Bezug auf ältere und neuere Philosophie bestimmter als eben Hr. R. selbst, der das Begriffenseyn der Dinge in Gott dem Spinoza als behauptete Gleichheit beider auslegt, und der allgemein die Nichtverschiedenheit (der Substanz oder dem Wesen nach) für einen Nichtunterschied (der Form oder dem logischen Begriff nach) hält. Wenn Spinoza wirklich so zu verstehen ist, wie ihn Hr. Reinhold auslegt, so müßte auch der bekannte Satz, daß das Ding und der Begriff des Dings eins ist, so verstanden werden, als könnte man z. B. den Feind anstatt mit einer Armee mit dem Begriff einer Armee schlagen u. s. w., Consequenzen, zu denen der ernsthafte und nachdenkliche Mann sich doch gewiß selbst zu gut findet.

Digitized by Google

zu vermiſchen? es iſt dann überall nichts als reine ungetrübte Gottheit. Oder, wenn außer Gott (nicht bloß extra, ſondern auch praeter Deum) nichts iſt, wie kann er anders als dem bloßen Wort nach Alles ſeyn; ſo daß alſo der ganze Begriff überhaupt ſich aufzulöſen und in nichts zu verfliegen ſcheint. Ohnehin fragt ſich, ob mit der Auferweckung ſolcher allgemeinen Namen viel gewonnen ſey, die in der Ketzerhiſtorie zwar in Ehren zu halten ſeyn mögen, für Produktionen des Geiſtes aber, bei denen, wie in den zarteſten Naturerſcheinungen, leiſe Beſtimmungen weſentliche Veränderungen verurſachen, viel zu grobe Handhaben ſcheinen. Es ließe ſich noch zweifeln, ob ſogar auf Spinoza die zuletzt angegebene Beſtimmung anwendbar ſey. Denn wenn er außer (praeter) der Subſtanz nichts anerkennt als die bloßen Affektionen derſelben, wofür er die Dinge erklärt, ſo iſt freilich dieſer Begriff ein rein negativer, der nichts Weſentliches oder Poſitives ausdrückt. Allein er dient auch bloß zunächſt das Verhältniß der Dinge zu Gott zu beſtimmen, nicht aber, was ſie für ſich betrachtet ſeyn mögen. Aus dem Mangel dieſer Beſtimmung kann aber nicht geſchloſſen werden, daß ſie überall nichts Poſitives (wenn gleich immer abgeleiteter Weiſe) enthalten. Spinozas härteſter Ausdruck iſt wohl der: das einzelne Weſen ſey die Subſtanz ſelbſt, in einer ihrer Modificationen, d. h. Folgen, betrachtet. Setzen wir nun die unendliche Subſtanz $= A$, dieſelbe in einer ihrer Folgen betrachtet $= \frac{A}{a}$: ſo iſt das Poſitive in $\frac{A}{a}$ allerdings A; aber es folgt nicht, daß deßwegen $\frac{A}{a} = A$, d. h. daß die unendliche Subſtanz in ihrer Folge betrachtet mit der unendlichen Subſtanz ſchlechthin betrachtet einerlei ſey; oder mit andern Worten, es folgt nicht, daß $\frac{A}{a}$ nicht eine eigne beſondere Subſtanz (wenn gleich Folge von A) ſey. Dieß ſteht freilich nicht bei Spinoza; allein erſtens iſt hier die Rede vom Pantheismus überhaupt; ſodann fragt ſich nur, ob die gegebene Anſicht mit dem Spinozismus an ſich unverträglich ſey. Man wird dieß ſchwerlich behaupten, da man zugegeben hat, daß die Monaden des Leibniz, die ganz das ſind,

Digitized by Google

was im obigen Ausdruck $\frac{A}{a}$ ist, kein entscheidendes Mittel gegen den Spinozismus sind. Räthselhaft bleiben ohne eine Ergänzung der Art manche Aeußerungen des Spinoza, z. B. daß das Wesen der menschlichen Seele ein lebendiger Begriff Gottes sey, der als ewig (nicht als transitorisch) erklärt wird. Wenn daher auch die Substanz in ihren andern Folgen $\frac{A}{b}$, $\frac{A}{c}$ .... nur vorübergehend wohnte, so würde sie doch in jener Folge, der menschlichen Seele = a, ewig wohnen, und daher als $\frac{A}{a}$ auf eine ewige und unvergängliche Weise von sich selbst als A geschieden seyn.

Wollte man nun weitergehend die Leugnung — nicht der Individualität, sondern — der Freiheit als eigentlichen Charakter des Pantheismus erklären, so würden eine Menge von Systemen, die sich doch sonst wesentlich von jenem unterscheiden, mit unter diesen Begriff fallen. Denn bis zur Entdeckung des Idealismus fehlt der eigentliche Begriff der Freiheit in allen neuern Systemen, im Leibnizischen so gut wie im Spinozischen; und eine Freiheit, wie sie viele unter uns gedacht haben, die sich noch dazu des lebendigsten Gefühls derselben rühmen, wonach sie nämlich in der bloßen Herrschaft des intelligenten Princips über das sinnliche und die Begierden besteht, eine solche Freiheit ließe sich, nicht zur Noth, sondern ganz leicht und sogar bestimmter, auch aus dem Spinoza noch herleiten. Es scheint daher die Leugnung oder Behauptung der Freiheit im Allgemeinen auf etwas ganz anderem als der Annahme oder Nichtannahme des Pantheismus (der Immanenz der Dinge in Gott) zu beruhen. Denn wenn es freilich auf den ersten Blick scheint, als ginge die Freiheit, die sich im Gegensatz mit Gott nicht halten konnte, hier in der Identität unter, so kann man doch sagen, dieser Schein sey nur Folge der unvollkommenen und leeren Vorstellung des Identitätsgesetzes. Dieses Princip drückt keine Einheit aus, die sich im Kreis der Einerleiheit herumdrehend, nicht progressiv, und darum selbst unempfindlich und unlebendig wäre. Die Einheit dieses Gesetzes ist eine unmittelbar schöpferische. Schon im Verhältniß des

Subjekts zum Prädicat haben wir das des Grundes zur Folge aufgezeigt, und das Geſetz des Grundes iſt darum ein ebenſo urſprüngliches wie das der Identität. Das Ewige muß deßwegen unmittelbar, und ſo wie es in ſich ſelbſt iſt, auch Grund ſeyn. Das, wovon es durch ſein Weſen Grund iſt, iſt inſofern ein Abhängiges und nach der Anſicht der Immanenz auch ein in ihm Begriffenes. Aber Abhängigkeit hebt Selbſtändigkeit, hebt ſogar Freiheit nicht auf. Sie beſtimmt nicht das Weſen, und ſagt nur, daß das Abhängige, was es auch immer ſeyn möge, nur als Folge von dem ſeyn könne, von dem es abhängig iſt; ſie ſagt nicht, was es ſey, und was es nicht ſey. Jedes organiſche Individuum iſt als ein Gewordenes nur durch ein anderes, und inſofern abhängig dem Werden, aber keineswegs dem Seyn nach. Es iſt nicht ungereimt, ſagt Leibniz, daß der, welcher Gott iſt, zugleich gezeugt werde, oder umgekehrt, ſo wenig es ein Widerſpruch iſt, daß der, welcher der Sohn eines Menſchen iſt, ſelbſt Menſch ſey. Im Gegentheil, wäre das Abhängige oder Folgende nicht ſelbſtändig, ſo wäre dieß vielmehr widerſprechend. Es wäre eine Abhängigkeit ohne Abhängiges, eine Folge ohne Folgendes (Consequentia absque Consequente), und daher auch keine wirkliche Folge, d. h. der ganze Begriff höbe ſich ſelber auf. Das Nämliche gilt vom Begriffenſeyn in einem andern. Das einzelne Glied, wie das Auge, iſt nur im Ganzen eines Organismus möglich; nichtsdeſtoweniger hat es ein Leben für ſich, ja eine Art von Freiheit, die es offenbar durch die Krankheit beweiſt, deren es fähig iſt. Wäre das in einem andern Begriffene nicht ſelbſt lebendig, ſo wäre eine Begriffenheit ohne Begriffenes, d. h. es wäre nichts begriffen. Einen viel höheren Standpunkt gewährt die Betrachtung des göttlichen Weſens ſelbſt, deſſen Idee eine Folge, die nicht Zeugung, d. h. Setzen eines Selbſtändigen iſt, völlig widerſprechen würde. Gott iſt nicht ein Gott der Todten, ſondern der Lebendigen. Es iſt nicht einzuſehen, wie das allervollkommenſte Weſen auch an der möglich vollkommenſten Maſchine ſeine Luſt fände. Wie man auch die Art der Folge der Weſen aus Gott ſich denken möge, nie kann ſie eine mechaniſche ſeyn, kein bloßes Bewirken oder Hinſtellen,

Digitized by Google

wobei das Bewirkte nichts für ſich ſelbſt iſt; ebenſowenig Emanation, wobei das Ausfließende daſſelbe bliebe mit dem, wovon es ausgefloſſen, alſo nichts Eignes, Selbſtändiges. Die Folge der Dinge aus Gott iſt eine Selbſtoffenbarung Gottes. Gott aber kann nur ſich offenbar werden in dem, was ihm ähnlich iſt, in freien aus ſich ſelbſt handelnden Weſen; für deren Seyn es keinen Grund gibt als Gott, die aber ſind, ſowie Gott iſt. Er ſpricht, und ſie ſind da. Wären alle Weltweſen auch nur Gedanken des göttlichen Gemüthes, ſo müßten ſie ſchon eben darum lebendig ſeyn. So werden die Gedanken wohl von der Seele erzeugt; aber der erzeugte Gedanke iſt eine unabhängige Macht, für ſich fortwirkend, ja, in der menſchlichen Seele, ſo anwachſend, daß er ſeine eigne Mutter bezwingt und ſich unterwirft. Allein die göttliche Imagination, welche die Urſache der Specification der Weltweſen iſt, iſt nicht wie die menſchliche, daß ſie ihren Schöpfungen bloß idealiſche Wirklichkeit ertheilt. Die Repräſentationen der Gottheit können nur ſelbſtändige Weſen ſeyn; denn was iſt das Beſchränkende unſrer Vorſtellungen als eben, daß wir Unſelbſtändiges ſehen? Gott ſchaut die Dinge an ſich an. An ſich iſt nur das Ewige, auf ſich ſelbſt Beruhende, Wille, Freiheit. Der Begriff einer derivirten Abſolutheit oder Göttlichkeit iſt ſo wenig widerſprechend, daß er vielmehr der Mittelbegriff der ganzen Philoſophie iſt. Eine ſolche Göttlichkeit kommt der Natur zu. So wenig widerſpricht ſich Immanenz in Gott und Freiheit, daß gerade nur das Freie, und ſoweit es frei iſt, in Gott iſt, das Unfreie, und ſoweit es unfrei iſt, nothwendig außer Gott.

So ungenügend auch für den tiefer ſehenden eine ſo allgemeine Deduktion an ſich ſelbſt iſt, ſo erhellt doch ſo viel aus ihr, daß die Leugnung formeller Freiheit mit dem Pantheismus nicht nothwendig verbunden ſey. Wir erwarten nicht, daß man uns den Spinozismus entgegenſetzen werde. Es gehört nicht wenig Herz zu der Behauptung, das Syſtem, wie es in irgend eines Menſchen Kopf ſich zuſammengefügt, ſey das Vernunftſyſtem κατ' ἐξοχήν, das ewige unveränderliche. Was verſteht man denn unter Spinozismus? Etwa die ganze Lehre, wie ſie in den Schriften des Mannes vorliegt, alſo z. B. auch

Digitized by Google

seine mechanische Physik? Oder nach welchem Princip will man hier scheiden und abtheilen, wo alles so voll außerordentlicher und einziger Consequenz seyn soll? Es wird immer in der Geschichte deutscher Geistesentwicklung ein auffallendes Phänomen bleiben, daß zu irgend einer Zeit die Behauptung aufgestellt werden konnte: das System, welches Gott mit den Dingen, das Geschöpf mit dem Schöpfer vermengt (so wurde es verstanden) und alles einer blinden gedankenlosen Nothwendigkeit unterwirft, sey das einzige der Vernunft mögliche — aus reiner Vernunft zu entwickelnde! Um sie zu begreifen, muß man sich den herrschenden Geist eines früheren Zeitalters vergegenwärtigen. Damals hatte die mechanische Denkweise, die in dem französischen Atheismus den Gipfel ihrer Ruchlosigkeit erstieg, nachgerade alle Köpfe eingenommen; auch in Deutschland fing man an, diese Art zu sehen und zu erklären für die eigentliche und einzige Philosophie zu halten. Da indeß ursprünglich deutsches Gemüth nie die Folgen davon mit sich vereinigen konnte, so entstand daher zuerst der für die philosophische Literatur der neueren Zeit charakteristische Zwiespalt von Kopf und Herz: man verabscheute die Folgen, ohne sich von dem Grund der Denkweise selbst befreien oder zu einer bessern erheben zu können. Aussprechen wollte man diese Folgen; und da deutscher Geist die mechanische Philosophie nur bei ihrem (vermeintlich) höchsten Ausdruck fassen konnte, so wurde auf diese Art die schreckliche Wahrheit ausgesprochen: alle Philosophie, schlechthin alle, die nur rein vernunftmäßig ist, ist oder wird Spinozismus! Gewarnt war nun jedermann vor dem Abgrund; er war offen dargelegt vor aller Augen; das einzige noch möglich scheinende Mittel war ergriffen; jenes kühne Wort konnte die Krisis herbeiführen und die Deutschen von der verderblichen Philosophie überhaupt zurückschrecken, sie auf das Herz, das innere Gefühl und den Glauben zurückführen. Heutzutage, da jene Denkweise längst vorüber ist, und das höhere Licht des Idealismus uns leuchtet, würde die nämliche Behauptung weder in gleichem Grade begreiflich seyn, noch auch die nämlichen Folgen versprechen [1].

[1] Den Rath, den Hr. Fr. Schlegel in einer Recension der neueren Schriften

Digitized by Google

Und hier denn ein für allemal unsre bestimmte Meinung über den Spinozismus! Dieses System ist nicht Fatalismus, weil es die Dinge in Gott begriffen seyn läßt; denn, wie wir gezeigt haben, der Pantheismus macht wenigstens die formelle Freiheit nicht unmöglich; Spinoza muß also aus einem ganz andern und von jenem unabhängigen Grund Fatalist seyn. Der Fehler seines Systems liegt keineswegs darin, daß er die Dinge in Gott setzt, sondern darin, daß es Dinge sind — in dem abstrakten Begriff der Weltwesen, ja der unendlichen Substanz selber, die ihm eben auch ein Ding ist. Daher sind seine Argumente gegen die Freiheit ganz deterministisch, auf keine Weise pantheistisch. Er behandelt auch den Willen als eine Sache, und beweist dann sehr natürlich, daß er in jedem Fall des Wirkens durch eine andere Sache bestimmt seyn müsse, die wieder durch eine andere bestimmt ist u. s. f. ins Unendliche. Daher die Lebloſigkeit seines Systems, die Gemüthloſigkeit der Form, die Dürftigkeit der Begriffe und Ausdrücke, das unerbittlich Herbe der Bestimmungen, das sich mit der abstrakten Betrachtungsweise vortrefflich verträgt; daher auch ganz folgerichtig seine mechanische Naturansicht. Oder zweifelt man, daß schon durch die dynamische Vorstellung der Natur die Grundansichten des Spinozismus wesentlich verändert werden müssen? Wenn die Lehre vom Begriffenseyn aller Dinge in Gott der Grund des ganzen Systems ist, so muß sie zum wenigsten erst belebt und der Abstraktion entrissen werden, ehe sie zum Princip eines Vernunftsystems werden kann. Wie allgemein sind die Ausdrücke, daß die endlichen Wesen Modificationen oder Folgen

Fichtes in den Heidelbergischen Jahrb. der Literatur (1. Jahrg., 6. Heft, S. 139) dem letzten ertheilt, sich bei seinen polemischen Unternehmungen ausschließlich an den Spinoza zu halten, weil bei diesem allein das der Form und Consequenz nach durchaus vollendete System des Pantheismus — welcher nach der oben angeführten Aeußerung zugleich das System der reinen Vernunft wäre — angetroffen werde; dieser Rath mag zwar übrigens gewisse Vortheile gewähren, fällt aber doch dadurch ins Sonderbare, daß Hr. Fichte ohne Zweifel der Meinung ist, den Spinozismus (als Spinozismus) bereits durch die Wissenschaftslehre widerlegt zu haben, woran er auch ganz Recht hat. — Oder ist der Idealismus vielleicht kein Werk der Vernunft, und bleibt die vermeintlich traurige Ehre, Vernunftsystem zu seyn, wirklich nur dem Pantheismus und Spinozismus?

Digitized by Google

von Gott sind; welche Kluft ist hier auszufüllen, welche Fragen sind zu beantworten! Man könnte den Spinozismus in seiner Starrheit wie die Bildsäule des Pygmalion ansehen, die durch warmen Liebeshauch beseelt werden müßte; aber dieser Vergleich ist unvollkommen, da es vielmehr einem nur in den äußersten Umrissen entworfenen Werk gleicht, in dem man, wenn es beseelt wäre, erst noch die vielen fehlenden oder unausgeführten Züge bemerken würde. Eher wäre es den ältesten Bildern der Gottheiten zu vergleichen, die, je weniger individuell-lebendige Züge aus ihnen sprachen, desto geheimnißvoller erschienen. Mit Einem Wort, es ist ein einseitig-realistisches System, welcher Ausdruck zwar weniger verdammend klingt als Pantheismus, dennoch aber weit richtiger das Eigenthümliche desselben bezeichnet, und auch nicht jetzt das erstemal gebraucht wird. Es würde verdrießlich seyn, die vielen Erklärungen zu wiederholen, die sich über diesen Punkt in den ersten Schriften des Verfassers finden. Wechseldurchdringung des Realismus und Idealismus war die ausgesprochene Absicht seiner Bestrebungen. Der Spinozische Grundbegriff, durch das Princip des Idealismus vergeistigt (und in Einem wesentlichen Punkte verändert), erhielt in der höheren Betrachtungsweise der Natur und der erkannten Einheit des Dynamischen mit dem Gemüthlichen und Geistigen eine lebendige Basis, woraus Naturphilosophie erwuchs, die als bloße Physik zwar für sich bestehen konnte, in Bezug auf das Ganze der Philosophie aber jederzeit nur als der eine, nämlich der reelle Theil, derselben betrachtet wurde, der erst durch die Ergänzung mit dem ideellen, in welchem Freiheit herrscht, der Erhebung in das eigentliche Vernunftsystem fähig werde. In dieser (der Freiheit) wurde behauptet, finde sich der letzte potenzirende Akt, wodurch sich die ganze Natur in Empfindung, in Intelligenz, endlich in Willen verkläre. — Es gibt in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Seyn als Wollen. Wollen ist Urseyn, und auf dieses allein passen alle Prädicate desselben: Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung. Die ganze Philosophie strebt nur dahin, diesen höchsten Ausdruck zu finden.

Bis zu diesem Punkt ist die Philosophie zu unsrer Zeit durch den

Digitized by Google

Idealismus gehoben worden: und erſt bei dieſem können wir eigentlich die Unterſuchung unſres Gegenſtandes aufnehmen, indem es keineswegs unſre Abſicht ſeyn konnte, alle diejenigen Schwierigkeiten, die ſich aus dem einſeitig-realiſtiſchen oder dogmatiſchen Syſtem gegen den Begriff der Freiheit erheben laſſen und vorlängſt erhoben worden ſind, zu berückſichtigen. Allein der Idealismus ſelbſt, ſo hoch wir durch ihn in dieſer Hinſicht geſtellt ſind, und ſo gewiß es iſt, daß wir ihm den erſten vollkommenen Begriff der formellen Freiheit verdanken, iſt doch ſelbſt für ſich nichts weniger als vollendetes Syſtem, und läßt uns, ſobald wir in das Genauere und Beſtimmtere eingehen wollen, in der Lehre der Freiheit dennoch rathlos. In der erſten Beziehung bemerken wir, daß es in dem zum Syſtem gebildeten Idealismus keineswegs hinreicht, zu behaupten, „daß Thätigkeit, Leben und Freiheit allein das wahrhaft Wirkliche ſeyen", womit auch der ſubjektive (ſich ſelbſt mißverſtehende Idealismus Fichtes beſtehen kann); es wird vielmehr gefordert, auch umgekehrt zu zeigen, daß alles Wirkliche (die Natur, die Welt der Dinge) Thätigkeit, Leben und Freiheit zum Grund habe, oder im Fichteſchen Ausdruck, daß nicht allein die Ichheit alles, ſondern auch umgekehrt alles Ichheit ſey. Der Gedanke, die Freiheit einmal zum Eins und Alles der Philoſophie zu machen, hat den menſchlichen Geiſt überhaupt, nicht bloß in Bezug auf ſich ſelbſt, in Freiheit geſetzt und der Wiſſenſchaft in allen ihren Theilen einen kräftigern Umſchwung gegeben als irgend eine frühere Revolution. Der idealiſtiſche Begriff iſt die wahre Weihe für die höhere Philoſophie unſrer Zeit und beſonders den höheren Realismus derſelben. Möchten doch die, welche dieſen beurtheilen oder ſich zueignen, bedenken, daß die Freiheit die innerſte Vorausſetzung deſſelben iſt; in wie ganz anderm Licht würden ſie ihn betrachten und auffaſſen! Nur wer Freiheit gekoſtet hat, kann das Verlangen empfinden, ihr alles analog zu machen, ſie über das ganze Univerſum zu verbreiten. Wer nicht auf dieſem Weg zur Philoſophie kommt, folgt und thut bloß andern nach, was ſie thun; ohne Gefühl weßwegen ſie es thun. Es wird aber immer merkwürdig bleiben, daß Kant, nachdem er zuerſt Dinge an ſich von

Digitized by Google

Erſcheinungen nur negativ, durch die Unabhängigkeit von der Zeit, unterſchieden, nachher in den metaphyſiſchen Erörterungen ſeiner Kritik der praktiſchen Vernunft Unabhängigkeit von der Zeit und Freiheit wirklich als correlate Begriffe behandelt hatte, nicht zu dem Gedanken fortging, dieſen einzig möglichen poſitiven Begriff des An-ſich auch auf die Dinge überzutragen, wodurch er ſich unmittelbar zu einem höhern Standpunkt der Betrachtung und über die Negativität erhoben hätte, die der Charakter ſeiner theoretiſchen Philoſophie iſt. Von der andern Seite aber, wenn Freiheit der poſitive Begriff des An-ſich überhaupt iſt, wird die Unterſuchung über menſchliche Freiheit wieder ins Allgemeine zurückgeworfen, indem das Intelligible, auf welches ſie allein gegründet worden, auch das Weſen der Dinge an ſich iſt. Um alſo die ſpecifiſche Differenz, d. h. eben das Beſtimmte der menſchlichen Freiheit, zu zeigen, reicht der bloße Idealismus nicht hin. Ebenſo wäre es ein Irrthum, zu meinen, daß der Pantheismus durch den Idealismus aufgehoben und vernichtet ſey; eine Meinung, die nur aus Verwechslung deſſelben mit einſeitigem Realismus entſpringen könnte. Denn ob es einzelne Dinge ſind, die in einer abſoluten Subſtanz, oder ebenſo viele einzelne Willen, die in einem Urwillen begriffen ſind, iſt für den Pantheismus, als ſolchen, ganz einerlei. Er iſt in dem erſten Falle realiſtiſch, in dem andern idealiſtiſch, der Grundbegriff aber bleibt derſelbe. Eben hieraus iſt vorläufig zu erſehen, daß die tiefſten Schwierigkeiten, die in dem Begriff der Freiheit liegen, durch den Idealismus für ſich genommen ſo wenig auflösbar ſeyn werden als durch irgend ein anderes partielles Syſtem. Der Idealismus gibt nämlich einerſeits nur den allgemeinſten, andererſeits den bloß formellen Begriff der Freiheit. Der reale und lebendige Begriff aber iſt, daß ſie ein Vermögen des Guten und des Böſen ſey.

Dieſes iſt der Punkt der tiefſten Schwierigkeit in der ganzen Lehre von der Freiheit, die von jeher empfunden worden, und die nicht bloß dieſes oder jenes Syſtem, ſondern, mehr oder weniger, alle trifft[1]:

[1] Hr. Fr. Schlegel hat das Verdienſt, in ſeiner Schrift über Indien und an mehreren Orten dieſe Schwierigkeit beſonders gegen den Pantheismus geltend

Am auffallendſten allerdings den Begriff der Immanenz; denn entweder wird ein wirkliches Böſes zugegeben, ſo iſt es unvermeidlich, das Böſe in die unendliche Subſtanz oder den Urwillen ſelbſt mitzuſetzen, wodurch der Begriff eines allervollkommenſten Weſens gänzlich zerſtört wird; oder es muß auf irgend eine Weiſe die Realität des Böſen geleugnet werden, womit aber zugleich der reale Begriff von Freiheit verſchwindet. Nicht geringer jedoch iſt die Schwierigkeit, wenn zwiſchen Gott und den Weltweſen auch nur der allerweiteſte Zuſammenhang angenommen wird; denn wird dieſer auch auf den bloßen ſogenannten concursus, oder auf jene nothwendige Mitwirkung Gottes zum Handeln der Creatur beſchränkt, welches vermöge der weſentlichen Abhängigkeit der letzten von Gott angenommen werden muß, wenn auch übrigens Freiheit behauptet wird: ſo erſcheint doch Gott unleugbar als Miturheber des Böſen, indem das Zulaſſen bei einem ganz und gar dependenten Weſen doch nicht viel beſſer iſt als mitverurſachen; oder es muß ebenfalls auf die eine oder die andere Art die Realität des Böſen geleugnet werden. Der Satz, daß alles Poſitive der Creatur von Gott kommt, muß auch in dieſem Syſtem behauptet werden. Wird nun angenommen, es ſey in dem Böſen etwas Poſitives, ſo kommt auch dieß Poſitive von Gott. Hiegegen kann eingewendet werden: das Poſitive des Böſen, ſoweit es poſitiv iſt, ſey gut. Damit verſchwindet das Böſe nicht, ob es gleich auch nicht erklärt wird. Denn wenn das im Böſen Seyende gut iſt, woher iſt denn das, worin dieſes Seyende iſt, die Baſis, welche eigentlich das Böſe ausmacht? Ganz verſchieden von dieſer Behauptung (obgleich öfters, auch neuerlich, mit ihr verwechſelt) iſt die, daß im Böſen überall nichts Poſitives ſey, oder anders ausgedrückt, daß es gar nicht (auch nicht mit und an einem andern Poſitiven) exiſtire, ſondern alle Handlungen mehr oder weniger poſitiv, und der Unterſchied derſelben ein bloßes Plus und Minus der Vollkommenheit ſey, wodurch kein Gegenſatz begründet wird, und alſo das Böſe gänzlich

gemacht zu haben; wobei bloß zu bedauern iſt, daß dieſer ſcharfſinnige Gelehrte ſeine eigne Anſicht vom Urſprung des Böſen und ſeinem Verhältniß zum Guten nicht mitzutheilen für gut gefunden hat.

Digitized by Google

verſchwindet. Es wäre dieß die zweite mögliche Annahme in Bezug auf den Satz, daß alles Poſitive von Gott herkommt. Dann wäre die Kraft, die im Böſen ſich zeigt, zwar vergleichungsweiſe unvollkommener als die welche im Guten, an ſich aber, oder außer der Vergleichung betrachtet, doch ſelbſt eine Vollkommenheit, die alſo, wie jede andere, von Gott abgeleitet werden muß. Das, was wir Böſes daran nennen, iſt nur der geringere Grad der Perfektion, der aber bloß für unſre Vergleichung als ein Mangel erſcheint, in der Natur keiner iſt. Es iſt nicht zu leugnen, daß dieß die wahre Meinung des Spinoza ſey. Es könnte jemand verſuchen, jenem Dilemma durch die Antwort zu entgehen: das Poſitive, was von Gott herkommt, ſey die Freiheit, die an ſich gegen Böſes und Gutes indifferent ſey. Allein wenn er nur dieſe Indifferenz nicht bloß negativ denkt, ſondern als ein lebendiges poſitives Vermögen zum Guten und zum Böſen, ſo iſt nicht einzuſehen, wie aus Gott, der als lautere Güte betrachtet wird, ein Vermögen zum Böſen folgen könne. Es erhellt hieraus, im Vorbeigehen zu ſagen, daß, wenn die Freiheit wirklich das iſt, was ſie dieſem Begriff zufolge ſeyn muß (und ſie iſt es unfehlbar), daß es alsdann auch mit der oben verſuchten Ableitung der Freiheit aus Gott wohl nicht ſeine Richtigkeit habe; denn iſt die Freiheit ein Vermögen zum Böſen, ſo muß ſie eine von Gott unabhängige Wurzel haben. Hierdurch getrieben kann man verſucht werden, ſich dem Dualismus in die Arme zu werfen. Allein dieſes Syſtem, wenn es wirklich als die Lehre von zwei abſolut verſchiedenen und gegenſeitig unabhängigen Principien gedacht wird, iſt nur ein Syſtem der Selbſtzerreißung und Verzweiflung der Vernunft. Wird aber das böſe Grundweſen in irgend einem Sinn als abhängig von dem guten gedacht, ſo iſt die ganze Schwierigkeit der Abkunft des Böſen von dem Guten zwar auf Ein Weſen concentrirt, aber dadurch eher vermehrt als vermindert. Selbſt wenn angenommen wird, daß dieſes zweite Weſen anfänglich gut erſchaffen worden und durch eigne Schuld vom Urweſen abgefallen ſey, ſo bleibt immer das erſte Vermögen zu einer Gottwiderſtrebenden That in allen bisherigen Syſtemen unerklärbar. Daher, wenn man auch

Digitized by Google

endlich nicht nur die Identität, sondern jeden Zusammenhang der Weltwesen mit Gott aufheben, ihr ganzes gegenwärtiges Daseyn und somit das der Welt als eine Entfernung von Gott ansehen wollte, die Schwierigkeit nur um einen Punkt weiter hinausgerückt, aber nicht aufgehoben wäre. Denn um aus Gott ausfließen zu können, mußten sie schon auf irgend eine Weise daseyn, und am wenigsten könnte daher die Emanationslehre dem Pantheismus entgegengesetzt werden, da sie eine ursprüngliche Existenz der Dinge in Gott und somit jenen offenbar voraussetzt. Zur Erklärung jener Entfernung aber könnte nur Folgendes angenommen werden. Sie ist entweder eine unwillkürliche von Seiten der Dinge, aber nicht von Seiten Gottes: so sind sie durch Gott in den Zustand der Unseligkeit und Bosheit verstoßen, Gott also ist Urheber dieses Zustandes. Oder sie ist unwillkürlich von beiden Seiten, etwa durch Ueberfluß des Wesens verursacht, wie einige es ausdrücken: eine ganz unhaltbare Vorstellung. Oder sie ist willkürlich von Seiten der Dinge, ein Losreißen von Gott, also die Folge einer Schuld, auf die immer tieferes Herabsinken folgt: so ist diese erste Schuld eben schon selbst das Böse, und gewährt daher keine Erklärung seines Ursprungs. Ohne diesen Hülfsgedanken aber, der, wenn er das Böse in der Welt erklärt, dagegen das Gute völlig auslöscht, und anstatt des Pantheismus einen Pandämonismus einführt, verschwindet gerade im System der Emanation jeder eigentliche Gegensatz des Guten und Bösen; das Erste verliert sich durch unendlich viele Zwischenstufen durch allmähliche Abschwächung in das, was keinen Schein des Guten mehr hat, ungefähr so wie Plotinos [1] spitzfindig, aber ungenügend den Uebergang des ursprünglichen Guten in die Materie und das Böse beschreibt. Nämlich durch eine beständige Unterordnung und Entfernung kommt ein Letztes hervor, über das hinaus nichts mehr werden kann, und dieß eben (das zu weiterem Produciren Unfähige) ist das Böse. Oder: wenn etwas nach dem Ersten ist, so muß auch ein Letztes seyn, das nichts mehr von dem Ersten an sich hat, und dieß ist die Materie und die Nothwendigkeit des Bösen.

[1] Ennead. I, L. VIII, c. 8.

Digitized by Google

Dieſen Betrachtungen zufolge ſcheint es eben nicht billig, die ganze Laſt dieſer Schwierigkeit nur auf Ein Syſtem zu werfen, beſonders da das angeblich höhere, was ihm entgegengeſetzt wird, ſo wenig Genüge leiſtet. Auch die Allgemeinheiten des Idealismus können hier keine Hülfe ſchaffen. Mit ſolchen abgezogenen Begriffen von Gott als Actus purissimus, dergleichen die ältere Philoſophie aufſtellte, oder ſolchen, wie ſie die neuere, aus Fürſorge Gott ja recht weit von aller Natur zu entfernen, immer wieder hervorbringt, läßt ſich überall nichts ausrichten. Gott iſt etwas Realeres als eine bloße moraliſche Weltordnung, und hat ganz andere und lebendigere Bewegungskräfte in ſich, als ihm die dürftige Subtilität abſtrakter Idealiſten zuſchreibt. Der Abſcheu gegen alles Reale, der das Geiſtige durch jede Berührung mit demſelben zu verunreinigen meint, muß natürlich auch den Blick für den Urſprung des Böſen blind machen. Der Idealismus, wenn er nicht einen lebendigen Realismus zur Baſis erhält, wird ein ebenſo leeres und abgezogenes Syſtem, als das Leibniziſche, Spinoziſche, oder irgend ein anderes dogmatiſches. Die ganze neu-europäiſche Philoſophie ſeit ihrem Beginn (durch Descartes) hat dieſen gemeinſchaftlichen Mangel, daß die Natur für ſie nicht vorhanden iſt, und daß es ihr am lebendigen Grunde fehlt. Spinozas Realismus iſt dadurch ſo abſtrakt als der Idealismus des Leibniz. Idealismus iſt Seele der Philoſophie; Realismus ihr Leib; nur beide zuſammen machen ein lebendiges Ganzes aus. Nie kann der letzte das Princip hergeben, aber er muß Grund und Mittel ſeyn, worin jener ſich verwirklicht, Fleiſch und Blut annimmt. Fehlt einer Philoſophie dieſes lebendige Fundament, welches gewöhnlich ein Zeichen iſt, daß auch das ideelle Princip in ihr urſprünglich nur ſchwach wirkſam war: ſo verliert ſie ſich in jene Syſteme, deren abgezogene Begriffe von Aſeität, Modificationen u. ſ. w. mit der Lebenskraft und Fülle der Wirklichkeit in dem ſchneidendſten Contraſt ſtehen. Wo aber das ideelle Princip wirklich in hohem Maße kräftig wirkt, aber die verſöhnende und vermittelnde Baſis nicht finden kann, da erzeugt es einen trüben und wilden Enthuſiasmus, der in Selbſtzerfleiſchung, oder, wie bei den Prieſtern der phrygiſchen Göttin, in Selbſt-

Digitized by Google

entmannung ausbricht, welche in der Philoſophie durch das Aufgeben von Vernunft und Wiſſenſchaft vollbracht wird.

Es ſchien nöthig, dieſe Abhandlung mit der Berichtigung weſentlicher Begriffe anzufangen, die von jeher, beſonders aber neuerdings, verwirrt worden. Die bisherigen Bemerkungen ſind daher als bloße Einleitung zu unſrer eigentlichen Unterſuchung zu betrachten. Wir haben es bereits erklärt: nur aus den Grundſätzen einer wahren Naturphiloſophie läßt ſich diejenige Anſicht entwickeln, welche der hier ſtattfindenden Aufgabe vollkommen Genüge thut. Wir leugnen darum nicht, daß dieſe richtige Anſicht nicht ſchon längſt in einzelnen Geiſtern vorhanden geweſen ſey. Aber eben dieſe waren es auch, die ohne Furcht vor den von jeher gegen alle reelle Philoſophie gebräuchlichen Schmähworten, Materialismus, Pantheismus u. ſ. w., den lebendigen Grund der Natur aufſuchten, und im Gegenſatz der Dogmatiker und abſtrakten Idealiſten, welche ſie als Myſtiker ausſtießen, Naturphiloſophen (in beiderlei Verſtande) waren.

Die Naturphiloſophie unſrer Zeit hat zuerſt in der Wiſſenſchaft die Unterſcheidung aufgeſtellt zwiſchen dem Weſen, ſofern es exiſtirt, und dem Weſen, ſofern es bloß Grund von Exiſtenz iſt. Dieſe Unterſcheidung iſt ſo alt als die erſte wiſſenſchaftliche Darſtellung derſelben[1]. Ohnerachtet es eben dieſer Punkt iſt, bei welchem ſie aufs beſtimmteſte von dem Wege des Spinoza ablenkt, ſo konnte doch in Deutſchland bis auf dieſe Zeit behauptet werden, ihre metaphyſiſchen Grundſätze ſeyen mit denen des Spinoza einerlei; und obwohl eben jene Unterſcheidung es iſt, welche zugleich die beſtimmteſte Unterſcheidung der Natur von Gott herbeiführt, ſo verhinderte dieß nicht, ſie der Vermiſchung Gottes mit der Natur anzuklagen. Da es die nämliche Unterſcheidung iſt, auf welche die gegenwärtige Unterſuchung ſich gründet, ſo ſey hier Folgendes zu ihrer Erläuterung geſagt.

Da nichts vor oder außer Gott iſt, ſo muß er den Grund ſeiner Exiſtenz in ſich ſelbſt haben. Das ſagen alle Philoſophien; aber ſie

[1] Man ſ. dieſelbe in der Zeitſch. für ſpecul. Phyſik Bd. II, Heft 2, §. 54 Anm. [IV, S. 146.] ferner Anm. 1 zu §. 93 und die Erklärung S. 114. [S. 203.]

Digitized by Google

reden von diesem Grund als einem bloßen Begriff, ohne ihn zu etwas Reellem und Wirklichem zu machen. Dieser Grund seiner Existenz, den Gott in sich hat, ist nicht Gott absolut betrachtet, d. h. sofern er existirt; denn er ist ja nur der Grund seiner Existenz, Er ist die Natur — in Gott; ein von ihm zwar unabtrennliches, aber doch unterschiedenes Wesen. Analogisch kann dieses Verhältniß durch das der Schwerkraft und des Lichtes in der Natur erläutert werden. Die Schwerkraft geht vor dem Licht her als dessen ewig dunkler Grund, der selbst nicht actu ist, und entflieht in die Nacht, indem das Licht (das Existirende) aufgeht. Selbst das Licht löst das Siegel nicht völlig, unter dem sie beschlossen liegt[1]. Sie ist eben darum weder das reine Wesen noch auch das aktuale Seyn der absoluten Identität, sondern folgt nur aus ihrer Natur[2]; oder ist sie, nämlich in der bestimmten Potenz betrachtet: denn übrigens gehört auch das, was beziehungsweise auf die Schwerkraft als existirend erscheint, an sich wieder zu dem Grunde, und Natur im Allgemeinen ist daher alles, was jenseits des absoluten Seyns der absoluten Identität liegt[3]. Was übrigens jenes Vorhergehen betrifft, so ist es weder als Vorhergehen der Zeit nach, noch als Priorität des Wesens zu denken. In dem Cirkel, daraus alles wird, ist es kein Widerspruch, daß das, wodurch das Eine erzeugt wird, selbst wieder von ihm gezeugt werde. Es ist hier kein Erstes und kein Letztes, weil alles sich gegenseitig voraussetzt, keins das andere und doch nicht ohne das andere ist. Gott hat in sich einen innern Grund seiner Existenz, der insofern ihm als Existirendem vorangeht; aber ebenso ist Gott wieder das Prius des Grundes, indem der Grund, auch als solcher, nicht seyn könnte, wenn Gott nicht actu existirte.

Auf dieselbe Unterscheidung führt die von den Dingen ausgehende Betrachtung. Zuerst ist der Begriff der Immanenz völlig zu beseitigen, inwiefern etwa dadurch ein todtes Begriffensein der Dinge in Gott ausgedrückt werden soll. Wir erkennen vielmehr, daß der Begriff des

[1] A. a. O. S. 59. 60. [S. 163].
[2] Ebendas. S. 41. [S. 146].
[3] Das. S. 114. [S. 203].

Digitized by Google

Werdens der einzige der Natur der Dinge angemeſſene iſt. Aber ſie können nicht werden in Gott, abſolut betrachtet, indem ſie toto genere, oder richtiger zu reden, unendlich von ihm verſchieden ſind. Um von Gott geſchieden zu ſeyn, müſſen ſie in einem von ihm verſchiedenen Grunde werden. Da aber doch nichts außer Gott ſeyn kann, ſo iſt dieſer Widerſpruch nur dadurch aufzulöſen, daß die Dinge ihren Grund in dem haben, was in Gott ſelbſt nicht Er Selbſt iſt[1], d. h. in dem, was Grund ſeiner Exiſtenz iſt. Wollen wir uns dieſes Weſen menſchlich näher bringen, ſo können wir ſagen: es ſey die Sehnſucht, die das ewige Eine empfindet, ſich ſelbſt zu gebären. Sie iſt nicht das Eine ſelbſt, aber doch mit ihm gleich ewig. Sie will Gott, d. h. die unergründliche Einheit, gebären, aber inſofern iſt in ihr ſelbſt noch nicht die Einheit. Sie iſt daher für ſich betrachtet auch Wille; aber Wille, in dem kein Verſtand iſt, und darum auch nicht ſelbſtändiger und vollkommener Wille, indem der Verſtand eigentlich der Wille in dem Willen iſt. Dennoch iſt ſie ein Willen des Verſtandes, nämlich Sehnſucht und Begierde deſſelben; nicht ein bewußter, ſondern ein ahndender Wille, deſſen Ahndung der Verſtand iſt. Wir reden von dem Weſen der Sehnſucht an und für ſich betrachtet, das wohl ins Auge gefaßt werden muß, ob es gleich längſt durch das Höhere, das ſich aus ihm erhoben, verdrängt iſt, und obgleich wir es nicht ſinnlich, ſondern nur mit dem Geiſte und den Gedanken erfaſſen können. Nach der ewigen That der Selbſtoffenbarung iſt nämlich in der Welt, wie wir ſie jetzt erblicken, alles Regel, Ordnung und Form; aber immer liegt noch im Grunde das Regelloſe, als könnte es einmal wieder durchbrechen, und nirgends ſcheint es, als wären Ordnung und Form das Urſprüngliche, ſondern als wäre ein anfänglich Regelloſes zur Ordnung gebracht worden. Dieſes iſt an den

[1] Es iſt dieß der einzig rechte Dualismus, nämlich der, welcher zugleich eine Einheit zuläßt. Oben war von dem modificirten Dualismus die Rede, nach welchem das böſe Princip dem guten nicht bei- ſondern untergeordnet iſt. Kaum iſt zu fürchten, daß jemand das hier aufgeſtellte Verhältniß mit jenem Dualismus verwechſeln werde, in welchem das Untergeordnete immer ein weſentlich-böſes Princip iſt und eben darum ſeiner Abkunft aus Gott nach völlig unbegreiflich bleibt.

Digitized by Google

Dingen die unergreifliche Basis der Realität, der nie aufgehende Rest, das, was sich mit der größten Anstrengung nicht in Verstand auflösen läßt, sondern ewig im Grunde bleibt. Aus diesem Verstandlosen ist im eigentlichen Sinne der Verstand geboren. Ohne dieß vorausgehende Dunkel gibt es keine Realität der Creatur; Finsterniß ist ihr nothwendiges Erbtheil. Gott allein — Er selbst der Existirende — wohnt im reinen Lichte, denn er allein ist von sich selbst. Der Eigendünkel des Menschen sträubt sich gegen diesen Ursprung aus dem Grunde, und sucht sogar sittliche Gründe dagegen auf. Dennoch wüßten wir nichts, das den Menschen mehr antreiben könnte, aus allen Kräften nach dem Lichte zu streben, als das Bewußtseyn der tiefen Nacht, aus der er ans Daseyn gehoben worden. Die weibischen Klagen, daß so das Verstandlose zur Wurzel des Verstandes, die Nacht zum Anfang des Lichtes gemacht werde, beruhen zwar zum Theil auf Mißverstand der Sache (indem man nicht begreift, wie mit dieser Ansicht die Priorität des Verstandes und Wesens dem Begriff nach dennoch bestehen kann); aber sie drücken das wahre System heutiger Philosophen aus, die gern fumum ex fulgore machen wollten, wozu aber selbst die gewaltsamste Fichtesche Präcipitation nicht hinreicht. Alle Geburt ist Geburt aus Dunkel ans Licht; das Samenkorn muß in die Erde versenkt werden und in der Finsterniß sterben, damit die schönere Lichtgestalt sich erhebe und am Sonnenstrahl sich entfalte. Der Mensch wird im Mutterleibe gebildet; und aus dem Dunkeln des Verstandlosen (aus Gefühl, Sehnsucht, der herrlichen Mutter der Erkenntniß) erwachsen erst die lichten Gedanken. So also müssen wir die ursprüngliche Sehnsucht uns vorstellen, wie sie zwar zu dem Verstande sich richtet, den sie noch nicht erkennt, wie wir in der Sehnsucht nach unbekanntem namenlosem Gut verlangen, und sich ahndend bewegt, als ein wogend wallend Meer, der Materie des Platon gleich, nach dunkelm ungewissem Gesetz, unvermögend etwas Dauerndes für sich zu bilden. Aber entsprechend der Sehnsucht, welche als der noch dunkle Grund die erste Regung göttlichen Daseyns ist, erzeugt sich in Gott selbst eine innere reflexive Vorstellung, durch welche, da sie keinen andern Gegenstand haben kann als Gott, Gott sich selbst

Digitized by Google

in einem Ebenbilde erblickt. Diese Vorstellung ist das Erste, worin Gott, absolut betrachtet, verwirklicht ist, obgleich nur in ihm selbst, sie ist im Anfange bei Gott, und der in Gott gezeugte Gott selbst. Diese Vorstellung ist zugleich der Verstand — das Wort jener Sehnsucht[1], und der ewige Geist, der das Wort in sich und zugleich die unendliche Sehnsucht empfindet, von der Liebe bewogen, die er selbst ist, spricht das Wort aus, daß nun der Verstand mit der Sehnsucht zusammen freischaffender und allmächtiger Wille wird und in der anfänglich regellosen Natur als in seinem Element oder Werkzeuge bildet. Die erste Wirkung des Verstandes in ihr ist die Scheidung der Kräfte, indem er nur dadurch die in ihr unbewußt, als in einem Samen, aber doch nothwendig enthaltene Einheit zu entfalten vermag, so wie im Menschen in die dunkle Sehnsucht, etwas zu schaffen, dadurch Licht tritt, daß in dem chaotischen Gemenge der Gedanken, die alle zusammenhängen, jeder aber den andern hindert hervorzutreten, die Gedanken sich scheiden und nun die im Grunde verborgen liegende, alle unter sich befassende Einheit sich erhebt; oder wie in der Pflanze nur im Verhältniß der Entfaltung und Ausbreitung der Kräfte das dunkle Band der Schwere sich löst und die im geschiedenen Stoff verborgene Einheit entwickelt wird. Weil nämlich dieses Wesen (der anfänglichen Natur) nichts anderes ist als der ewige Grund zur Existenz Gottes, so muß es in sich selbst, obwohl verschlossen, das Wesen Gottes gleichsam als einen im Dunkel der Tiefe leuchtenden Lebensblick enthalten. Die Sehnsucht aber, vom Verstande erregt, strebt nunmehr, den in sich ergriffenen Lebensblick zu erhalten, und sich in sich selbst zu verschließen, damit immer ein Grund bleibe. Indem also der Verstand, oder das in die anfängliche Natur gesetzte Licht, die in sich selbst zurückstrebende Sehnsucht zur Scheidung der Kräfte (zum Aufgeben der Dunkelheit) erregt, eben in dieser Scheidung aber die im Geschiedenen verschlossene Einheit, den verborgenen Lichtblick, hervorhebt, so entsteht auf diese Art zuerst etwas Begreifliches und Einzelnes, und zwar nicht durch äußere Vorstellung, sondern

[1] In dem Sinne, wie man sagt: das Wort des Räthsels.

Digitized by Google

durch wahre Ein-Bildung, indem das Entſtehende in die Natur hineingebildet wird, oder richtiger noch, durch Erweckung, indem der Verſtand die in dem geſchiedenen Grund verborgene Einheit oder Idea hervorhebt. Die in dieſer Scheidung getrennten (aber nicht völlig auseinandergetretenen) Kräfte ſind der Stoff, woraus nachher der Leib configurirt wird; das aber in der Scheidung, alſo aus der Tiefe des natürlichen Grundes, als Mittelpunkt der Kräfte entſtehende lebendige Band iſt die Seele. Weil der urſprüngliche Verſtand die Seele aus einem von ihm unabhängigen Grunde als Inneres hervorhebt, ſo bleibt ſie eben damit ſelbſt unabhängig von ihm, als ein beſonderes und für ſich beſtehendes Weſen.

Es iſt leicht einzuſehen, daß bei dem Widerſtreben der Sehnſucht, welches nothwendig iſt zur vollkommenen Geburt, das allerinnerſte Band der Kräfte nur in einer ſtufenweiſe geſchehenden Entfaltung ſich löst, und bei jedem Grade der Scheidung der Kräfte ein neues Weſen aus der Natur entſteht, deſſen Seele um ſo vollkommener ſeyn muß, je mehr es das, was in den andern noch ungeſchieden iſt, geſchieden enthält. Zu zeigen, wie jeder folgende Proceß dem Weſen der Natur näher tritt, bis in der höchſten Scheidung der Kräfte das allerinnerſte Centrum aufgeht, iſt die Aufgabe einer vollſtändigen Naturphiloſophie. Für den gegenwärtigen Zweck iſt nur Folgendes weſentlich. Jedes der auf die angezeigte Art in der Natur entſtandenen Weſen hat ein doppeltes Princip in ſich, das jedoch im Grunde nur ein und das nämliche iſt, von den beiden möglichen Seiten betrachtet. Das erſte Princip iſt das, wodurch ſie von Gott geſchieden, oder wodurch ſie im bloßen Grunde ſind; da aber zwiſchen dem, was im Grunde, und dem, was im Verſtande vorgebildet iſt, doch eine urſprüngliche Einheit ſtattfindet, und der Proceß der Schöpfung nur auf eine innere Transmutation oder Verklärung des anfänglich dunkeln Princips in das Licht geht (weil der Verſtand oder das in die Natur geſetzte Licht in dem Grunde eigentlich nur das ihm verwandte, nach ihnen gekehrte Licht ſucht): ſo iſt das ſeiner Natur nach dunkle Princip eben dasjenige, welches zugleich in Licht verklärt wird, und beide ſind, obwohl nur in beſtimmtem Grade,

Digitized by Google

eins in jedem Naturwesen. Das Princip, sofern es aus dem Grunde stammt und dunkel ist, ist der Eigenwille der Creatur, der aber, sofern er noch nicht zur vollkommenen Einheit mit dem Licht (als Princip des Verstandes) erhoben ist (es nicht faßt), bloße Sucht oder Begierde, d. h. blinder Wille ist. Diesem Eigenwillen der Creatur steht der Verstand als Universalwille entgegen, der jenen gebraucht und als bloßes Werkzeug sich unterordnet. Wenn aber endlich durch fortschreitende Umwandlung und Scheidung aller Kräfte der innerste und tiefste Punkt der anfänglichen Dunkelheit in einem Wesen ganz in Licht verklärt ist, so ist der Wille desselben Wesens zwar, inwiefern es ein Einzelnes ist, ebenfalls ein Partikularwille, an sich aber, oder als das Centrum aller andern Partikularwillen, mit dem Urwillen oder dem Verstande eins, so daß aus beiden jetzt ein einiges Ganzes wird. Diese Erhebung des allertiefsten Centri in Licht geschieht in keiner der uns sichtbaren Creaturen außer im Menschen. Im Menschen ist die ganze Macht des finstern Princips und in eben demselben zugleich die ganze Kraft des Lichts. In ihm ist der tiefste Abgrund und der höchste Himmel, oder beide Centra. Der Wille des Menschen ist der in der ewigen Sehnsucht verborgene Keim des nur noch im Grunde vorhandenen Gottes; der in der Tiefe verschlossene göttliche Lebensblick, den Gott ersah, als er den Willen zur Natur faßte. In ihm (im Menschen) allein hat Gott die Welt geliebt; und eben dieß Ebenbild Gottes hat die Sehnsucht im Centro ergriffen, als sie mit dem Licht in Gegensatz trat. Der Mensch hat dadurch, daß er aus dem Grunde entspringt (creatürlich ist), ein relativ auf Gott unabhängiges Princip in sich; aber dadurch, daß eben dieses Princip — ohne daß es deßhalb aufhörte dem Grunde nach dunkel zu seyn — in Licht verklärt ist, geht zugleich ein Höheres in ihm auf, der Geist. Denn der ewige Geist spricht die Einheit oder das Wort aus in die Natur. Das ausgesprochene (reale) Wort aber ist nur in der Einheit von Licht und Dunkel (Selbstlauter und Mitlauter). Nun sind zwar in allen Dingen die beiden Principien, aber ohne völlige Consonanz wegen der Mangelhaftigkeit des aus dem Grunde Erhobenen. Erst im Menschen also

Digitized by Google

wird das in allen andern Dingen noch zurückgehaltene und unvollständige Wort völlig ausgesprochen. Aber in dem ausgesprochenen Wort offenbart sich der Geist, d. h. Gott als actu existirend. Indem nun die Seele lebendige Identität beider Principien ist, ist sie Geist; und Geist ist in Gott. Wäre nun im Geist des Menschen die Identität beider Principien ebenso unauflöslich als in Gott, so wäre kein Unterschied, d. h. Gott als Geist würde nicht offenbar. Diejenige Einheit, die in Gott unzertrennlich ist, muß also im Menschen zertrennlich seyn, — und dieses ist die Möglichkeit des Guten und des Bösen.

Wir sagen ausdrücklich: die Möglichkeit des Bösen, und suchen vorerst auch nur die Zertrennlichkeit der Principien begreiflich zu machen. Die Wirklichkeit des Bösen ist Gegenstand einer ganz andern Untersuchung. Das aus dem Grunde der Natur emporgehobene Princip, wodurch der Mensch von Gott geschieden ist, ist die Selbstheit in ihm, die aber durch ihre Einheit mit dem idealen Princip Geist wird. Die Selbstheit als solche ist Geist, oder der Mensch ist Geist als ein selbstisches, besonderes (von Gott geschiedenes) Wesen, welche Verbindung eben die Persönlichkeit ausmacht. Dadurch aber, daß die Selbstheit Geist ist, ist sie zugleich aus dem Creatürlichen ins Uebercreatürliche gehoben, sie ist Wille, der sich selbst in der völligen Freiheit erblickt, nicht mehr Werkzeug des in der Natur schaffenden Universalwillens, sondern über und außer aller Natur ist. Der Geist ist über dem Licht, wie er sich in der Natur über der Einheit des Lichts und des dunkeln Princips erhebt. Dadurch, daß sie Geist ist, ist also die Selbstheit frei von beiden Principien. Nun ist aber diese oder der Eigenwille nur dadurch Geist, und demnach frei oder über der Natur, daß er wirklich in den Urwillen (das Licht) umgewandelt ist, so daß er zwar (als Eigenwille) im Grunde noch bleibt (weil immer ein Grund seyn muß) — so wie im durchsichtigen Körper die zur Identität mit dem Licht erhobene Materie deßhalb nicht aufhört Materie (finsteres Princip) zu seyn — aber bloß als Träger und gleichsam Behälter des höheren Princips des Lichts. Dadurch aber, daß sie den Geist hat (weil dieser über Licht und Finsterniß herrscht) — wenn er nämlich nicht der Geist

Digitized by Google

der ewigen Liebe ist — kann die Selbstheit sich trennen von dem Licht, oder der Eigenwille kann streben, das, was er nur in der Identität mit dem Universalwillen ist, als Particularwille zu seyn, das, was er nur ist, inwiefern er im Centro bleibt (so wie der ruhige Willen im stillen Grunde der Natur eben darum auch Universalwille ist, weil er im Grunde bleibt), auch in der Peripherie oder als Geschöpf zu seyn (denn der Wille der Creaturen ist freilich außer dem Grunde; aber er ist dann auch bloßer Particularwille, nicht frei, sondern gebunden). Dadurch also entsteht im Willen des Menschen eine Trennung der geistig gewordenen Selbstheit (da der Geist über dem Lichte steht) von dem Licht, d. h. eine Auflösung der in Gott unauflöslichen Principien. Wenn im Gegentheil der Eigenwille des Menschen als Centralwille im Grunde bleibt, so daß das göttliche Verhältniß der Principien besteht (wie nämlich der Wille im Centro der Natur nie über das Licht sich erhebt, sondern unter demselben als Basis im Grunde bleibt), und wenn statt des Geistes der Zwietracht, der das eigne Princip vom allgemeinen scheiden will, der Geist der Liebe in ihm waltet, so ist der Wille in göttlicher Art und Ordnung. — Daß aber eben jene Erhebung des Eigenwillens das Böse ist, erhellt aus Folgendem. Der Wille, der aus seiner Uebernatürlichkeit heraustritt, um sich als allgemeinen Willen zugleich particular und creatürlich zu machen, strebt das Verhältniß der Principien umzukehren, den Grund über die Ursache zu erheben, den Geist, den er nur für das Centrum erhalten, außer demselben und gegen die Creatur zu gebrauchen, woraus Zerrüttung in ihm selbst und außer ihm erfolgt. Der Wille des Menschen ist anzusehen als ein Band von lebendigen Kräften; solange nun er selbst in seiner Einheit mit dem Universalwillen bleibt, so bestehen auch jene Kräfte in göttlichem Maß und Gleichgewicht. Kaum aber ist der Eigenwille selbst aus dem Centro als seiner Stelle gewichen, so ist auch das Band der Kräfte gewichen; statt desselben herrscht ein bloßer Particularwille, der die Kräfte nicht mehr unter sich, wie der ursprüngliche, vereinigen kann, und der daher streben muß, aus den voneinander gewichenen Kräften, dem empörten Heer der Begierden und Lüste (indem jede

Digitized by Google

einzelne Kraft auch eine Sucht und Luſt iſt) ein eignes und abſonderliches Leben zu formiren oder zuſammenzuſetzen, welches inſofern möglich iſt, als ſelbſt im Böſen das erſte Band der Kräfte, der Grund der Natur, immer noch fortbeſteht. Da es aber doch kein wahres Leben ſeyn kann, als welches nur in dem urſprünglichen Verhältniß beſtehen konnte, ſo entſteht zwar ein eignes, aber ein falſches Leben, ein Leben der Lüge, ein Gewächs der Unruhe und der Verderbniß. Das treffendſte Gleichniß bietet hier die Krankheit dar, welche als die durch den Mißbrauch der Freiheit in die Natur gekommene Unordnung das wahre Gegenbild des Böſen oder der Sünde iſt. Univerſalkrankheit iſt nie, ohne daß die verborgenen Kräfte des Grundes ſich aufthun: ſie entſteht, wenn das irritable Princip, das in der Stille der Tiefe als das innerſte Band der Kräfte walten ſollte, ſich ſelbſt aktuirt, oder der aufgereizte Archäus ſeine ruhige Wohnung im Centro verläßt und in den Umkreis tritt. So wie dagegen alle urſprüngliche Heilung in der Wiederherſtellung des Verhältniſſes der Peripherie zum Centro beſteht, und der Uebergang von Krankheit zur Geſundheit eigentlich nur durch das Entgegengeſetzte, nämlich Wiederaufnahme des getrennten und einzelnen Lebens in den innern Lichtblick des Weſens, geſchehen kann, aus welcher die Scheidung (Kriſis) wieder erfolgt. Auch die Partikularkrankheit entſteht nur dadurch, daß das, was ſeine Freiheit oder ſein Leben nur dafür hat, daß es im Ganzen bleibe, für ſich zu ſeyn ſtrebt. Wie die Krankheit freilich nichts Weſenhaftes und eigentlich nur ein Scheinbild des Lebens und bloß meteoriſche Erſcheinung deſſelben — ein Schwanken zwiſchen Seyn und Nichtſeyn — iſt, nichtsdeſtoweniger aber dem Gefühl ſich als etwas ſehr Reelles ankündigt, ebenſo verhält es ſich mit dem Böſen.

Dieſen allein richtigen Begriff des Böſen, nach welchem es auf einer poſitiven Verkehrtheit oder Umkehrung der Principien beruht, hat in neueren Zeiten beſonders Franz Baader wieder hervorgehoben und durch tiefſinnige phyſiſche Analogien, namentlich die der Krankheit, erläutert[1].

[1] In der Abhandlung: „Ueber die Behauptung, daß kein übler Gebrauch der Vernunft ſeyn kann", im Morgenblatt 1807, Nr. 197, und: „Ueber

Digitized by Google

Alle andern Erklärungen des Böſen laſſen den Verſtand und das ſittliche Bewußtſeyn gleich unbefriedigt. Sie beruhen im Grunde ſämmtlich auf der Vernichtung des Böſen als poſitiven Gegenſatzes und der Reduktion deſſelben auf das ſogenannte malum metaphysicum oder dem verneinenden Begriff der Unvollkommenheit der Creatur. Es war unmöglich, ſagt Leibniz, daß Gott dem Menſchen alle Vollkommenheit mittheilte, ohne ihn ſelbſt zum Gott zu machen: das Nämliche gilt von den geſchaffenen Weſen überhaupt; es mußten darum verſchiedene Grade der Vollkommenheit und alle Arten der Einſchränkung derſelben ſtattfinden. Fragt man, woher das Böſe kommt, ſo iſt die Antwort: aus der idealen Natur der Creatur, ſofern ſie von den ewigen Wahrheiten, die im göttlichen Verſtande enthalten ſind, nicht aber von dem Willen Gottes abhängt. Die Region der ewigen Wahrheiten iſt die ideelle Urſache des Böſen und Guten, und muß an die Stelle der

Starres und Fließendes", in den Jahrbüchern der Medicin als Wiſſenſchaft III. Bd., 2. Heft. Zur Vergleichung und weitern Erläuterung ſtehe auch hier die hieher bezügliche Anmerkung am Ende dieſer Abhandlung S. 203: „Einen lehrreichen Aufſchluß gibt hier das gemeine Feuer (als wilde, verzehrende, peinliche Glut) im Gegenſatze der ſogenannten organiſchen wohlthuenden Lebensglut, indem hier Feuer und Waſſer in Einem (wachſenden) Grunde zuſammen, oder in Conjunction eingehen, während ſie dort in Zwietracht auseinander treten. Nun war aber weder Feuer noch Waſſer, als ſolche, d. h. als geſchiedene Sphären im organiſchen Proceſſe, ſondern jenes war als Centrum (mysterium), dieſes als offen oder Peripherie in ihm, und eben die Aufſchließung, Erhebung, Entzündung des erſten zuſammen mit der Verſchließung des zweiten gab Krankheit und Tod. So iſt nun allgemein die Ichheit, Individualität freilich die Baſis, das Fundament oder natürliches Centrum jedes Creaturlebens; ſowie ſelbes aber aufhört dienendes Centrum zu ſeyn und herrſchend in Peripherie tritt, brennt es als tantaliſcher Grimm der Selbſtſucht und des Egoismus (der entzündeten Ichheit) in ihr. Aus ☉ wird nun ○ — das heißt: an einer einzigen Stelle des Planetenſyſtems iſt jenes finſtere Naturcentrum verſchloſſen, latent, und dient eben darum als Lichtträger dem Eintritt des höheren Syſtems (Lichteinſtrahl- oder Offenbarung des Ideellen). Eben darum iſt alſo dieſe Stelle der offene Punkt (Sonne — Herz — Auge) im Syſteme — und erhöbe oder öffnete ſich auch dort das finſtere Naturcentrum, ſo verſchlöſſe ſich eo ipso der Lichtpunkt, das Licht würde zur Finſterniß im Syſtem, oder die Sonne erlöſche!"

Digitized by Google

Materie der Alten gesetzt werden[1]. Es gibt, sagt er an einer andern Stelle, allerdings zwei Principien, aber beide in Gott, diese sind der Verstand und der Wille. Der Verstand gibt das Princip des Bösen her, ob er schon dadurch nicht selbst böse wird; denn er stellt die Naturen so vor, wie sie nach den ewigen Wahrheiten sind; er enthält in sich den Grund der Zulassung des Bösen, aber der Wille geht allein auf das Gute[2]. Diese einzige Möglichkeit hat Gott nicht gemacht, da der Verstand nicht seine eigne Ursache ist[3]. Wenn diese Unterscheidung des Verstandes und Willens als zweier Principien in Gott, wodurch die erste Möglichkeit des Bösen vom göttlichen Willen unabhängig gemacht wird, der sinnreichen Art dieses Mannes gemäß ist, und wenn auch die Vorstellung des Verstandes (der göttlichen Weisheit) als etwas, worin sich Gott selbst eher leidend als thätig verhält, auf etwas Tieferes hindeutet, so läuft das Böse, was aus jenem lediglich idealen Grunde abstammen kann, dagegen auch wieder auf etwas bloß Passives, auf Einschränkung, Mangel, Beraubung hinaus, Begriffe, die der eigentlichen Natur des Bösen völlig widerstreiten. Denn schon die einfache Ueberlegung, daß es der Mensch, die vollkommenste aller sichtbaren Creaturen ist, der des Bösen allein fähig ist, zeigt, daß der Grund desselben keineswegs in Mangel oder Beraubung liegen könne. Der Teufel nach der christlichen Ansicht war nicht die limitirteste Creatur, sondern vielmehr die illimitirteste[4]. Unvollkommenheiten im allgemeinen

[1] Tentam. theod. Opp. T. I, p. 136.

[2] Ebendas. S. 240.

[3] Ebendas. S. 387.

[4] Es ist in dieser Beziehung auffallend, daß nicht erst die Scholastiker, sondern schon unter den früheren Kirchenvätern mehrere, vorzüglich Augustinus, das Böse in eine bloße Privation setzten. Merkwürdig ist besonders die Stelle contr. Jul. L. 1, C. III: Quaerunt ex nobis, unde sit malum? Respondemus ex bono, sed non summo, ex bonis igitur orta sunt mala. Mala enim omnia participant ex bono, merum enim et ex omni parte tale dari repugnat. — — Haud vero difficulter omnia expediet, qui conceptum mali semel recte formaverit, eumque semper defectum aliquem involvere attenderit, perfectionem autem omnimodam incommunicabiliter possidere Deum; neque magis possibile

Digitized by Google

metaphyſiſchen Sinn iſt nicht der gewöhnliche Charakter des Böſen, da es ſich oft mit einer Vortrefflichkeit der einzelnen Kräfte vereinigt zeigt, die viel ſeltener das Gute begleitet. Der Grund des Böſen muß alſo nicht nur in etwas Poſitivem überhaupt, ſondern eher in dem höchſten Poſitiven liegen, das die Natur enthält, wie es nach unſerer Anſicht allerdings der Fall iſt, da er in dem offenbar gewordenen Centrum oder Urwillen des erſten Grundes liegt. Leibniz verſucht auf jede Weiſe begreiflich zu machen, wie aus einem natürlichen Mangel das Böſe entſtehen könne. Der Wille, ſagt er, ſtrebt nach dem Guten im Allgemeinen und muß nach Vollkommenheit verlangen, deren höchſtes Maß in Gott iſt; wenn er aber in den Wollüſten der Sinne mit Verluſt höherer Güter verſtrickt bleibt, ſo iſt eben dieſer Mangel des Weiterſtrebens die Privation, in welcher das Böſe beſteht. Sonſt, meint er, das Böſe bedürfe ſo wenig eines beſondern Princips als die Kälte oder Finſterniß. Was im Böſen Bejahendes ſey, komme nur begleitungsweiſe in daſſelbe, wie Kraft und Wirkſamkeit in die Kälte; frierendes Waſſer zerſprenge das ſtärkſte einſchließende Gefäß und doch beſtehe Kälte eigentlich in einer Verminderung von Bewegung[1]. Weil indeß die Beraubung für ſich gar nichts iſt, und, ſelbſt um bemerklich zu werden, eines Poſitiven bedarf, an dem ſie erſcheint, ſo entſteht nun die Schwierigkeit, das Poſitive zu erklären, welches dennoch im Böſen angenommen werden muß. Da Leibniz daſſelbe nur von Gott herleiten kann, ſo ſieht er ſich genöthigt, Gott zur Urſache des Materialen der Sünde zu machen, und nur das Formelle derſelben der urſprünglichen Einſchränkung der Creatur zuzuſchreiben. Er ſucht dieß Verhältniß durch den von Kepler gefundenen Begriff der natürlichen Trägheitskraft der Materie zu erläutern. Es ſey dieſe, ſagt er, das vollkommene Bild einer urſprünglichen (allem Handeln vorangehenden) Einſchränkung der Creatur. Wenn durch den nämlichen Antrieb zwei verſchiedene Körper von ungleicher Maſſe mit ungleichen Geſchwindigkeiten bewegt

esse, creaturam illimitatam adeoque independentem creari, quam creari alium Deum.

[1] Tentam. theod. p. 242.

Digitized by Google

werden, ſo liegt der Grund der Langſamkeit der Bewegung des einen nicht in dem Antrieb, ſondern in dem der Materie angeborenen und eigenthümlichen Hang zur Trägheit, d. h. in der innern Limitation oder Unvollkommenheit der Materie[1]. Hiebei iſt aber zu bemerken, daß die Trägheit ſelbſt als keine bloße Beraubung gedacht werden kann, ſondern allerdings etwas Poſitives iſt, nämlich Ausdruck der innern Selbſtheit des Körpers, der Kraft, wodurch er ſich in der Selbſtändigkeit zu behaupten ſucht. Wir leugnen nicht, daß auf dieſe Art die metaphyſiſche Endlichkeit ſich begreiflich machen laſſe; aber wir leugnen, daß die Endlichkeit für ſich ſelbſt das Böſe ſey[2].

Es entſpringt dieſe Erklärungsart überhaupt aus dem unlebendigen Begriff des Poſitiven, nach welchem ihm nur die Beraubung entgegenſtehen kann. Allein es gibt noch einen mittleren Begriff, der einen reellen Gegenſatz deſſelben bildet und von dem Begriff des bloß Verneinten weit abſteht. Dieſer entſpringt aus dem Verhältniß des Ganzen zum Einzelnen, der Einheit zur Vielheit, oder wie man es ausdrücken will. Das Poſitive iſt immer das Ganze oder die Einheit; das ihm Entgegenſtehende iſt Zertrennung des Ganzen, Disharmonie, Ataxie, der Kräfte. In dem zertrennten Ganzen ſind die nämlichen Elemente, die in dem einigen Ganzen waren; das Materiale in beiden iſt daſſelbe (von dieſer Seite iſt das Böſe nicht limitirter oder ſchlechter als das Gute), aber das Formale in beiden iſt ganz verſchieden, dieſes Formale aber kommt eben von dem Weſen oder Poſitiven ſelber her. Daher nothwendig im Böſen, wie im Guten, ein Weſen ſeyn muß, aber in jenem ein dem Guten entgegengeſetztes, das die in ihm enthaltene Temperatur in Distemperatur verkehrt. Dieſes Weſen zu erkennen, iſt der dogmatiſchen Philoſophie unmöglich, weil ſie keinen Begriff der Perſönlichkeit, d. h. der zur Geiſtigkeit erhobenen Selbſtheit, ſondern

[1] Ebendaſ. P. I. §. 30.

[2] Aus dem gleichen Grunde muß jede andere Erklärung der Endlichkeit, z. B. aus dem Begriff der Relationen, zur Erklärung des Böſen unzureichend ſeyn. Das Böſe kommt nicht aus der Endlichkeit an ſich, ſondern aus der zum Selbſtſeyn erhobenen Endlichkeit.

Digitized by Google

nur die abgezogenen Begriffe des Endlichen und des Unendlichen hat. Wollte daher jemand erwiedern, daß ja eben die Disharmonie eine Privation sey, nämlich eine Beraubung der Einheit, so wäre, wenn selbst im allgemeinen Begriff der Beraubung der von Aufhebung oder Trennung der Einheit enthalten wäre, der Begriff dennoch an sich ungenügend. Denn es ist nicht die Trennung der Kräfte an sich Disharmonie, sondern die falsche Einheit derselben, die nur beziehungsweise auf die wahre eine Trennung heißen kann. Wird die Einheit ganz aufgehoben, so wird eben damit der Widerstreit aufgehoben. Krankheit wird durch den Tod geendigt, und kein einzelner Ton für sich macht eine Disharmonie aus. Aber eben jene falsche Einheit zu erklären, bedarf es etwas Positives, welches sonach im Bösen nothwendig angenommen werden muß, aber so lange unerklärbar bleiben wird, als nicht eine Wurzel der Freiheit in dem unabhängigen Grunde der Natur erkannt ist.

Von der Platonischen Ansicht, soweit wir sie beurtheilen können, wird besser bei der Frage nach der Wirklichkeit des Bösen die Rede seyn. Die Vorstellungen unseres über diesen Punkt bei weitem leichteren und den Philanthropismus bis zur Leugnung des Bösen treibenden Zeitalters stehen mit solchen Ideen nicht in der entferntesten Verbindung. Jenen zufolge liegt der einzige Grund des Bösen in der Sinnlichkeit, oder in der Animalität, oder dem irdischen Princip, indem sie dem Himmel nicht, wie sich gebührte, die Hölle, sondern die Erde entgegensetzen. Diese Vorstellung ist eine natürliche Folge der Lehre, nach welcher die Freiheit in der bloßen Herrschaft des intelligenten Princips über die sinnlichen Begierden und Neigungen besteht, und das Gute aus reiner Vernunft kommt, wonach es begreiflicherweise für das Böse keine Freiheit gibt (indem hier die sinnlichen Neigungen vorherrschen); richtiger zu reden aber das Böse völlig aufgehoben wird. Denn die Schwäche oder Nichtwirksamkeit des verständigen Princips kann zwar ein Grund des Mangels guter und tugendhafter Handlungen seyn, nicht aber ein Grund positiv-böser und tugendwidriger. Gesetzt aber, die Sinnlichkeit oder das leidende Verhalten gegen äußere Eindrücke

Digitized by Google

brächte mit einer Art von Nothwendigkeit böſe Handlungen hervor, ſo wäre der Menſch in dieſen doch ſelbſt nur leidend, d. h. das Böſe hätte in Anſehung ſeiner, alſo ſubjektiv, keine Bedeutung, und da das, was aus einer Beſtimmung der Natur folgt, objektiv auch nicht böſe ſeyn kann, hätte es überhaupt keine Bedeutung. Daß aber geſagt wird, das vernünftige Princip ſey im Böſen unwirkſam, iſt auch an ſich kein Grund. Denn warum übt es denn ſeine Macht nicht aus? Will es unwirkſam ſeyn, ſo liegt der Grund des Böſen in dieſem Willen, und nicht in der Sinnlichkeit. Oder kann es die widerſtrebende Macht der letzten auf keine Art überwinden, ſo iſt hier bloß Schwäche und Mangel, aber nirgend ein Böſes. Es gibt daher nach dieſer Erklärung nur Einen Willen (wenn er anders ſo heißen kann), keinen zweifachen, und man könnte in dieſer Hinſicht die Anhänger derſelben, nachdem bereits die Namen der Arianer u. a. mit Glück in die philoſophiſche Kritik eingeführt ſind, mit einem ebenfalls aus der Kirchengeſchichte, jedoch in einem andern Sinne genommenen, Namen die Monotheleten nennen. Wie es aber keineswegs das intelligente oder Lichtprincip an ſich, ſondern das mit Selbſtheit verbundene, d. h. zu Geiſt erhobene, iſt, was im Guten wirkt, ebenſo folgt das Böſe nicht aus dem Princip der Endlichkeit für ſich, ſondern aus dem zur Intimität mit dem Centro gebrachten finſtern oder ſelbſtiſchen Princip; und wie es einen Enthuſiasmus zum Guten gibt, ebenſo gibt es eine Begeiſterung des Böſen. Im Thier, wie in jedem andern Naturweſen, iſt zwar auch jenes dunkle Princip wirkſam; aber es iſt in ihm noch nicht ins Licht geboren, wie im Menſchen, es iſt nicht Geiſt und Verſtand, ſondern blinde Sucht und Begierde; kurz, es iſt hier kein Abfall möglich, keine Trennung der Principien, wo noch keine abſolute oder perſönliche Einheit iſt. Bewußtloſes und Bewußtes ſind im thieriſchen Inſtinkt nur auf eine gewiſſe und beſtimmte Weiſe vereinigt, die eben darum inalterabel iſt. Denn gerade deßhalb, weil ſie nur relative Ausdrücke der Einheit ſind, ſtehen ſie unter dieſer, und es erhält die im Grunde wirkende Kraft die ihnen zukommende Einheit der Principien in immer gleichem Verhältniß. Nie kann das Thier aus der

Digitized by Google

Einheit heraustreten, anstatt daß der Mensch das ewige Band der Kräfte willkürlich zerreißen kann. Daher Fr. Baader mit Recht sagt, es wäre zu wünschen, daß die Verderbtheit im Menschen nur bis zur Thierwerdung ginge; leider aber könne der Mensch nur unter oder über dem Thiere stehen[1].

Wir haben den Begriff und die Möglichkeit des Bösen aus den ersten Gründen herzuleiten und das allgemeine Fundament dieser Lehre aufzudecken gesucht, das in der Unterscheidung liegt zwischen dem Existirenden und dem, was Grund von Existenz ist[2]. Aber die Möglichkeit schließt noch nicht die Wirklichkeit ein, und diese eigentlich ist der größte Gegenstand der Frage. Und zwar ist zu erklären nicht etwa, wie das Böse nur im einzelnen Menschen wirklich werde, sondern seine universelle Wirksamkeit, oder wie es als ein unverkennbar allgemeines, mit dem Guten überall im Kampf liegendes Princip aus der Schöpfung habe hervorbrechen können. Da es unleugbar, wenigstens als allgemeiner Gegensatz, wirklich ist, so kann zwar zum voraus kein Zweifel seyn, daß es zur Offenbarung Gottes nothwendig gewesen; eben dieses ergibt sich auch aus dem früher Gesagten. Denn wenn Gott als Geist die unzertrennliche Einheit beider Principien ist, und dieselbe Einheit nur im Geist des Menschen wirklich ist, so würde, wenn sie in diesem ebenso unauflöslich wäre als in Gott, der Mensch von Gott gar nicht unterschieden seyn; er ginge in Gott auf, und es wäre keine Offenbarung und Beweglichkeit der Liebe. Denn jedes Wesen kann nur in seinem Gegentheil offenbar werden, Liebe nur in Haß, Einheit in Streit. Wäre keine Zertrennung der Principien, so könnte die Einheit

[1] In der oben angeführten Abhandlung im Morgenblatt 1807. S. 786.

[2] Augustinus sagt gegen die Emanation: aus Gottes Substanz könne nichts hervorgehen denn Gott; darum sey die Creatur aus Nichts erschaffen, woher ihre Corruptibilität und Mangelhaftigkeit komme (de lib. arb. L. I, C. 2). Jenes Nichts ist nun schon lange das Kreuz des Verstandes. Einen Aufschluß gibt der Ausdruck der Schrift: der Mensch sey ἐκ τῶν μὴ ὄντων, aus dem, das da nicht ist, geschaffen, so wie das berühmte μὴ ὄν der Alten, welches, so wie die Schöpfung aus Nichts, durch die obige Unterscheidung zuerst eine positive Bedeutung bekommen möchte.

Digitized by Google

ihre Allmacht nicht erweisen; wäre nicht Zwietracht, so könnte die Liebe nicht wirklich werden. Der Mensch ist auf jenen Gipfel gestellt, wo er die Selbstbewegungsquelle zum Guten und Bösen gleicherweise in sich hat: das Band der Principien in ihm ist kein nothwendiges, sondern ein freies. Er steht am Scheidepunkt; was er auch wähle, es wird seine That seyn, aber er kann nicht in der Unentschiedenheit bleiben, weil Gott nothwendig sich offenbaren muß, und weil in der Schöpfung überhaupt nichts Zweideutiges bleiben kann. Dennoch scheint es, er könne auch nicht aus seiner Unentschiedenheit heraustreten, eben weil sie dieß ist. Es muß daher ein allgemeiner Grund der Sollicitation, der Versuchung zum Bösen seyn, wäre es auch nur, um die beiden Principien in ihm lebendig, d. h. um ihn ihrer bewußt zu machen. Nun scheint die Sollicitation zum Bösen selbst nur von einem bösen Grundwesen herkommen zu können, und die Annahme eines solchen dennoch unvermeidlich, auch ganz richtig jene Auslegung der Platonischen Materie zu seyn, nach welcher sie ein ursprünglich Gott widerstrebendes und darum an sich böses Wesen ist. Solange dieser Theil der Platonischen Lehre im bisherigen Dunkel liegt[1], ist ein bestimmtes Urtheil über den angegebenen Punkt zwar unmöglich. In welchem Sinne jedoch von dem irrationalen Princip gesagt werden könne, daß es dem Verstande oder der Einheit und Ordnung widerstrebe, ohne es deßwegen als böses Grundwesen anzunehmen, ist aus den früheren Betrachtungen einleuchtend. So läßt sich auch das Platonische Wort wohl erklären, das Böse komme aus der alten Natur; denn alles Böse strebt in das Chaos, d. h. in jenen Zustand zurück, wo das anfängliche Centrum noch nicht dem Licht untergeordnet war, und ist ein Aufwallen des Centri der noch verstandlosen Sehnsucht. Allein wir haben ein für allemal bewiesen, daß das Böse, als solches, nur in der Creatur entspringen könne, indem nur in dieser Licht und Finsterniß oder die

[1] Möge es einst der treffliche Erklärer des Platon, oder noch früher der wackere Böckh aufhellen, der dazu schon durch seine Bemerkungen bei Gelegenheit der von ihm dargestellten Platonischen Harmonik und durch die Ankündigung seiner Ausgabe des Timäos die besten Hoffnungen gegeben hat.

Digitized by Google

beiden Principien auf zertrennliche Weiſe vereinigt ſeyn können. Das anfängliche Grundweſen kann nie an ſich böſe ſeyn, da in ihm keine Zweiheit der Principien iſt. Wir können aber auch nicht etwa einen geſchaffenen Geiſt vorausſetzen, der, ſelbſt abgefallen, den Menſchen zum Abfall ſollicitirte; denn eben wie zuerſt das Böſe in einer Creatur entſprungen, iſt hier die Frage. Es iſt uns daher auch zur Erklärung des Böſen nichts gegeben außer den beiden Principien in Gott. Gott als Geiſt (das ewige Band beider) iſt die reinſte Liebe, in der Liebe aber kann nie ein Wollen zum Böſen ſeyn; ebenſowenig auch in dem idealen Princip. Aber Gott ſelbſt, damit er ſeyn kann, bedarf eines Grundes, nur daß dieſer nicht außer ihm, ſondern in ihm iſt, und hat in ſich eine Natur, die, obgleich zu ihm ſelbſt gehörig, doch von ihm verſchieden iſt. Der Wille der Liebe und der Wille des Grundes ſind zwei verſchiedene Willen, deren jeder für ſich iſt; aber der Wille der Liebe kann dem Willen des Grundes nicht widerſtehen, noch ihn aufheben, weil er ſonſt ſich ſelbſt widerſtreben müßte. Denn der Grund muß wirken, damit die Liebe ſeyn könne, und er muß unabhängig von ihr wirken, damit ſie reell exiſtire. Wollte nun die Liebe den Willen des Grundes zerbrechen, ſo würde ſie gegen ſich ſelbſt ſtreiten, mit ſich ſelbſt uneins ſeyn, und wäre nicht mehr die Liebe. Dieſes Wirkenlaſſen des Grundes iſt der einzig denkbare Begriff der Zulaſſung, welcher in der gewöhnlichen Beziehung auf den Menſchen völlig unſtatthaft iſt. So kann freilich der Wille des Grundes auch die Liebe nicht zerbrechen, noch verlangt er dieſes, ob es gleich oft ſo ſcheint; denn er muß, von der Liebe abgewandt, ein eigner und beſonderer Wille ſeyn, damit nun die Liebe, wenn ſie dennoch durch ihn wie das Licht durch die Finſterniß hindurchbricht, in ihrer Allmacht erſcheine. Der Grund iſt nur ein Wollen zur Offenbarung, aber eben, damit dieſe ſey, muß er die Eigenheit und den Gegenſatz hervorrufen. Der Wille der Liebe und der des Grundes werden alſo gerade dadurch eins, daß ſie geſchieden ſind, und von Anbeginn jeder für ſich wirkt. Daher der Wille des Grundes gleich in der erſten Schöpfung den Eigenwillen der Creatur mit erregt, damit, wenn nun der Geiſt als der Wille der

Digitized by Google

Liebe aufgeht, dieſer ein Widerſtrebendes finde, darin er ſich verwirklichen könne.

Der Anblick der ganzen Natur überzeugt uns von dieſer geſchehenen Erregung, durch welche alles Leben erſt den letzten Grad der Schärfe und der Beſtimmtheit erlangt hat. Das Irrationale und Zufällige, das in der Formation der Weſen, beſonders der organiſchen, mit dem Nothwendigen ſich verbunden zeigt, beweist, daß es nicht bloß eine geometriſche Nothwendigkeit iſt, die hier gewirkt hat, ſondern daß Freiheit, Geiſt und Eigenwille mit im Spiel waren. Zwar überall, wo Luſt und Begierde, iſt ſchon an ſich eine Art der Freiheit, und niemand wird glauben, daß die Begierde, die den Grund jedes beſondern Naturlebens ausmacht, und der Trieb, ſich nicht nur überhaupt, ſondern in dieſem beſtimmten Daſeyn zu erhalten, zu dem ſchon erſchaffenen Geſchöpf erſt hinzugekommen ſey, ſondern vielmehr, daß ſie das Schaffende ſelber geweſen. Auch der durch Empirie aufgefundene Begriff der Baſis, der eine bedeutende Rolle für die ganze Naturwiſſenſchaft übernehmen wird, muß, wiſſenſchaftlich gewürdigt, auf den Begriff der Selbſtheit und Ichheit führen. Aber es ſind in der Natur zufällige Beſtimmungen, die nur aus einer gleich in der erſten Schöpfung geſchehenen Erregung des irrationalen oder finſtern Princips der Creatur — nur aus aktivirter Selbſtheit erklärlich ſind. Woher in der Natur, neben den präformirten ſittlichen Verhältniſſen, unverkennbare Vorzeichen des Böſen, wenn doch die Macht deſſelben erſt durch den Menſchen erregt worden; woher Erſcheinungen, die auch ohne Rückſicht auf ihre Gefährlichkeit für den Menſchen dennoch einen allgemeinen natürlichen Abſcheu erregen[1]. Daß alle organiſchen Weſen der

[1] So iſt die nahe Verbindung, in welche die Imagination aller Völker, beſonders alle Fabeln und Religionen des Morgenlandes, die Schlange mit dem Böſen ſetzen, gewiß nicht umſonſt. Die vollkommene Ausbildung der Hülfsorgane, die im Menſchen aufs Höchſte gediehen iſt, deutet nämlich ſchon die Unabhängigkeit des Willens von den Begierden oder ein Verhältniß von Centrum und Peripherie an, welches das einzig eigentlich geſunde iſt, in dem das erſte in ſeine Freiheit und Beſonnenheit zurückgetreten iſt, und vom bloß Werkzeuglichen (Peripheriſchen) ſich geſchieden hat. Wo hingegen die Hülfsorgane nicht ausgebildet

Digitized by Google

Auflösung entgegen gehen, kann durchaus als keine ursprüngliche Nothwendigkeit erscheinen; das Band der Kräfte, welche das Leben ausmachen, könnte seiner Natur nach ebensowohl unauflöslich seyn, und wenn irgend etwas, scheint ein Geschöpf, welches das fehlerhaft Gewordene in sich durch eigne Kräfte wieder ergänzt, dazu bestimmt, ein Perpetuum mobile zu seyn. Das Böse inzwischen kündigt sich in der Natur nur durch seine Wirkung an; es selbst, in seiner unmittelbaren Erscheinung, kann erst am Ziel der Natur hervorbrechen. Denn wie in der anfänglichen Schöpfung, welche nichts anderes als die Geburt des Lichtes ist, das finstere Princip als Grund seyn mußte, damit das Licht aus ihm (als aus der bloßen Potenz zum Actus) erhoben werden könnte: so muß ein anderer Grund der Geburt des Geistes, und daher ein zweites Princip der Finsterniß seyn, das um so viel höher seyn muß, als der Geist höher ist denn das Licht. Dieses Princip ist eben der in der Schöpfung durch Erregung des finstern Naturgrundes erweckte Geist des Bösen, d. h. der Entzweiung von Licht und Finsterniß, welchem der Geist der Liebe, wie vormals der regellosen Bewegung der anfänglichen Natur das Licht, so jetzt ein höheres Ideales entgegensetzt. Denn wie die Selbstheit im Bösen das Licht oder Wort sich eigen gemacht hat, und darum eben als ein höherer Grund der Finsterniß erscheint: so muß das im Gegensatz mit dem Bösen in die Welt gesprochene Wort die Menschheit oder Selbstheit annehmen, und selber persönlich werden. Dieß geschieht allein durch die Offenbarung, im bestimmtesten Sinne des Worts, welche die nämlichen Stufen haben muß wie die erste Manifestation in der Natur, so nämlich, daß auch hier der höchste Gipfel der Offenbarung, der Mensch, aber der urbildliche und göttliche Mensch ist, derjenige, der im Anfang bei Gott war, und in dem alle anderen Dingen und der Mensch selbst geschaffen sind. Die Geburt des Geistes ist das Reich der Geschichte, wie die Geburt des Lichtes das Reich der Natur ist. Dieselben Perioden der Schöpfung,

sind oder ganz mangeln, da ist das Centrum in die Peripherie getreten, oder es ist der mittelpunktlose Ring in der oben (in der Anmerkung) angeführten Stelle von Fr. Baader.

Digitized by Google

die in dieſem ſind, ſind auch in jenem; und eines iſt des anderen Gleichniß und Erklärung. Das nämliche Princip, das in der erſten Schöpfung der Grund war, nur in einer höheren Geſtalt, iſt auch hier wieder Keim und Samen, aus dem eine höhere Welt entwickelt wird. Denn das Böſe iſt ja nichts anderes als der Urgrund zur Exiſtenz, inwiefern er im erſchaffenen Weſen zur Aktualiſirung ſtrebt, und alſo in der That nur die höhere Potenz des in der Natur wirkenden Grundes. Wie aber dieſer ewig nur Grund iſt, ohne ſelbſt zu ſeyn, ebenſo kann das Böſe nie zur Verwirklichung gelangen, und dient bloß als Grund, damit aus ihm das Gute durch eigne Kraft ſich herausbildend, ein durch feſten Grund von Gott Unabhängiges und Geſchiedenes ſey, in dem dieſer ſich ſelbſt habe und erkenne, und das als ein ſolches (als ein Unabhängiges) in ihm ſey. Wie aber die ungetheilte Macht des anfänglichen Grundes erſt im Menſchen als Inneres (Baſis oder Centrum) eines Einzelnen erkannt wird, ſo bleibt auch in der Geſchichte das Böſe anfangs noch im Grunde verborgen, und dem Zeitalter der Schuld und Sünde geht eine Zeit der Unſchuld oder der Bewußtloſigkeit über die Sünde voran. Auf dieſelbe Art nämlich, wie der anfängliche Grund der Natur vielleicht lange zuvor allein wirkte und mit den göttlichen in ihm enthaltenen Kräften eine Schöpfung für ſich verſuchte, die aber immer wieder (weil das Band der Liebe fehlte) zuletzt in das Chaos zurückſank (wohin vielleicht die vor der jetzigen Schöpfung untergegangenen und nicht wiedergekommenen Reihen von Geſchlechtern deuten), bis das Wort der Liebe erging, und mit ihm die dauernde Schöpfung ihren Anfang nahm: ſo hat ſich auch in der Geſchichte der Geiſt der Liebe nicht alsbald geoffenbaret; ſondern weil Gott den Willen des Grundes als den Willen zu ſeiner Offenbarung empfand, und nach ſeiner Fürſehung erkannte, daß ein von ihm (als Geiſt) unabhängiger Grund zu ſeiner Exiſtenz ſeyn müſſe, ließ er den Grund in ſeiner Independenz wirken, oder, anders zu reden, Er ſelbſt bewegte ſich nur nach ſeiner Natur und nicht nach ſeinem Herzen oder der Liebe. Weil nun der Grund auch in ſich das ganze göttliche Weſen, nur nicht als Einheit, enthielt, ſo konnten es nur einzelne göttliche

Digitized by Google

Weſen ſeyn, die in dieſem für-ſich-Wirken des Grundes walteten. Dieſe uralte Zeit fängt daher mit dem goldnen Weltalter an, von welchem dem jetzigen Menſchengeſchlecht nur in der Sage die ſchwache Erinnerung geblieben, einer Zeit ſeliger Unentſchiedenheit, wo weder Gutes noch Böſes war; dann folgte die Zeit der waltenden Götter und Heroen, oder der Allmacht der Natur, in welcher der Grund zeigte, was er für ſich vermöchte. Damals kam den Menſchen Verſtand und Weisheit allein aus der Tiefe; die Macht erdentquollener Orakel leitete und bildete ihr Leben; alle göttlichen Kräfte des Grundes herrſchten auf der Erde, und ſaßen als mächtige Fürſten auf ſichern Thronen. Es erſchien die Zeit der höchſten Verherrlichung der Natur in der ſichtbaren Schönheit der Götter und allem Glanz der Kunſt und ſinnreicher Wiſſenſchaft, bis das im Grunde wirkende Princip endlich als welteroberndes Princip hervortrat, ſich alles zu unterwerfen und ein feſtes und dauerndes Weltreich zu gründen. Weil aber das Weſen des Grundes für ſich nie die wahre und vollkommene Einheit erzeugen kann, ſo kommt die Zeit, wo alle dieſe Herrlichkeit ſich auflöst, und wie durch ſchreckliche Krankheit der ſchöne Leib der bisherigen Welt zerfällt, endlich das Chaos wieder eintritt. Schon zuvor, und ehe noch der gänzliche Zerfall da iſt, nehmen die in jenem Ganzen waltenden Mächte die Natur böſer Geiſter an, wie die nämlichen Kräfte, die zur Zeit der Geſundheit wohlthätige Schutzgeiſter des Lebens waren, bei herannahender Auflöſung bösartiger und giftiger Natur werden: der Glaube an Götter verſchwindet, und eine falſche Magie ſammt Beſchwörungen und theurgiſchen Formeln ſtrebt die entfliehenden zurückzurufen, die böſen Geiſter zu beſänftigen. Immer beſtimmter zeigt ſich das Anziehen des Grundes, der, das kommende Licht vorempfindend, ſchon zum voraus alle Kräfte aus der Unentſchiedenheit ſetzt, um ihm in vollem Widerſtreit zu begegnen. Wie das Gewitter mittelbar durch die Sonne, unmittelbar aber durch eine gegenwirkende Kraft der Erde erregt wird, ſo der Geiſt des Böſen (deſſen meteoriſche Natur wir ſchon früher erklärt haben) durch die Annäherung des Guten, nicht vermöge einer Mittheilung, ſondern vielmehr durch Vertheilung der Kräfte. Daher erſt mit der entſchiedenen

Digitized by Google

Hervortretung des Guten auch das Böſe ganz entſchieden und als dieſes hervortritt (nicht als entſtünde es erſt, ſondern weil nun erſt der Gegenſatz gegeben iſt, in dem es allein ganz und als ſolches erſcheinen kann); wie hinwiederum eben der Moment, wo die Erde zum zweitenmal wüſt und leer wird, der Moment der Geburt des höheren Lichts des Geiſtes wird, das von Anbeginn in der Welt war, aber unbegriffen von der für ſich wirkenden Finſternis und in annoch verſchloſſener und eingeſchränkter Offenbarung; und zwar erſcheint es, um dem perſönlichen und geiſtigen Böſen entgegenzutreten, ebenfalls in perſönlicher, menſchlicher Geſtalt und als Mittler, um den Rapport der Schöpfung mit Gott auf der höchſten Stufe wiederherzuſtellen. Denn nur Perſönliches kann Perſönliches heilen, und Gott muß Menſch werden, damit der Menſch wieder zu Gott komme. Mit der hergeſtellten Beziehung des Grundes auf Gott iſt erſt die Möglichkeit der Heilung (des Heils) wiedergegeben. Ihr Anfang iſt ein Zuſtand des Hellſehens, der durch göttliches Verhängniß auf einzelne Menſchen (als hiezu auserwählte Organe) fällt, eine Zeit der Zeichen und Wunder, in welcher göttliche Kräfte den überall hervortretenden dämoniſchen, die beſänftigende Einheit der Vertheilung der Kräfte entgegenwirkt. Endlich erfolgt die Kriſis in der Turba gentium, die den Grund der alten Welt überſtrömen, wie einſt die Waſſer des Anfangs die Schöpfungen der Urzeit wieder bedeckten, um eine zweite Schöpfung möglich zu machen — eine neue Scheidung der Völker und Zungen, ein neues Reich, in welchem das lebendige Wort als ein feſtes und beſtändiges Centrum im Kampf gegen das Chaos eintritt, und ein erklärter, bis zum Ende der jetzigen Zeit fortdauernder Streit des Guten und des Böſen anfängt, in welchem eben Gott als Geiſt, d. h. als actu wirklich, ſich offenbart[1].

Es gibt daher ein allgemeines, wenn gleich nicht anfängliches, ſondern erſt in der Offenbarung Gottes von Anfang, durch Reaktion

[1] Man vergleiche mit dieſem ganzen Abſchnitt des Verfaſſers Vorleſungen über die Methode des akademiſchen Studiums, VIII. Vorleſung über die hiſtoriſche Conſtruktion des Chriſtenthums.

Digitized by Google

des Grundes, erwecktes Böses, das zwar nie zur Verwirklichung kommt, aber beständig dahin strebt. Erst nach Erkenntniß des allgemeinen Bösen ist es möglich, Gutes und Böses auch im Menschen zu begreifen. Wenn nämlich bereits in der ersten Schöpfung das Böse mit erregt und durch das für-sich-Wirken des Grundes endlich zum allgemeinen Princip entwickelt worden, so scheint ein natürlicher Hang des Menschen zum Bösen schon dadurch erklärbar, weil die einmal durch Erweckung des Eigenwillens in der Creatur eingetretene Unordnung der Kräfte ihm schon in der Geburt sich mittheilt. Allein es wirkt der Grund auch im einzelnen Menschen unabläßig fort und erregt die Eigenheit und den besondern Willen, eben damit im Gegensatz mit ihm der Wille der Liebe aufgehen könne. Gottes Wille ist, alles zu universalisiren, zur Einheit mit dem Licht zu erheben, oder darin zu erhalten; der Wille des Grundes aber, alles zu particularisiren oder creatürlich zu machen. Er will die Ungleichheit allein, damit die Gleichheit sich und ihm selbst empfindlich werde. Darum reagirt er nothwendig gegen die Freiheit als das Uebercreatürliche und erweckt in ihr die Lust zum Creatürlichen, wie den, welchen auf einem hohen und jähen Gipfel Schwindel erfaßt, gleichsam eine geheime Stimme zu rufen scheint, daß er herabstürze, oder wie nach der alten Fabel unwiderstehlicher Sirenengesang aus der Tiefe erschallt, um den Hindurchschiffenden in den Strudel hinabzuziehen. Schon an sich scheint die Verbindung des allgemeinen Willens mit einem besondern Willen im Menschen ein Widerspruch, dessen Vereinigung schwer, wenn nicht unmöglich ist. Die Angst des Lebens selbst treibt den Menschen aus dem Centrum, in das er erschaffen worden; denn dieses als das lauterste Wesen alles Willens ist für jeden besondern Willen verzehrendes Feuer; um in ihm leben zu können, muß der Mensch aller Eigenheit absterben, weßhalb es ein fast nothwendiger Versuch ist, aus diesem in die Peripherie herauszutreten, um da eine Ruhe seiner Selbstheit zu suchen. Daher die allgemeine Nothwendigkeit der Sünde und des Todes, als des wirklichen Absterbens der Eigenheit, durch welches aller menschlicher Wille als ein Feuer hindurchgehen muß, um geläutert zu werden. Dieser allgemeinen

Digitized by Google

Nothwendigkeit ohnerachtet bleibt das Böſe immer die eigne Wahl des Menſchen; das Böſe, als ſolches, kann der Grund nicht machen, und jede Creatur fällt durch ihre eigne Schuld. Aber eben wie nun im einzelnen Menſchen die Entſcheidung für Böſes oder Gutes vorgehe, dieß iſt noch in gänzliches Dunkel gehüllt, und ſcheint eine beſondere Unterſuchung zu erfordern.

Wir haben überhaupt bis jetzt das formelle Weſen der Freiheit weniger ins Auge gefaßt, obgleich die Einſicht in daſſelbe mit nicht geringeren Schwierigkeiten verbunden ſcheint als die Erklärung ihres realen Begriffs.

Denn der gewöhnliche Begriff der Freiheit, nach welchem ſie in ein völlig unbeſtimmtes Vermögen geſetzt wird, von zwei contradiktoriſch Entgegengeſetzten, ohne beſtimmende Gründe, das eine oder das andere zu wollen, ſchlechthin bloß, weil es gewollt wird, hat zwar die urſprüngliche Unentſchiedenheit des menſchlichen Weſens in der Idee für ſich, führt aber, angewendet auf die einzelne Handlung, zu den größten Ungereimtheiten. Sich ohne alle bewegende Gründe für A oder — A entſcheiden zu können, wäre, die Wahrheit zu ſagen, nur ein Vorrecht, ganz unvernünftig zu handeln, und würde den Menſchen von dem bekannten Thier des Buridan, das nach der Meinung der Vertheidiger dieſes Begriffes der Willkür zwiſchen zwei Haufen Heu von gleicher Entfernung, Größe und Beſchaffenheit verhungern müßte (weil es nämlich jenes Vorrecht der Willkür nicht hat), eben nicht auf die vorzüglichſte Weiſe unterſcheiden. Der einzige Beweis für dieſen Begriff beſteht in dem Berufen auf die Thatſache, indem es z. B. jeder in ſeiner Gewalt habe, ſeinen Arm jetzt anzuziehen oder auszuſtrecken, ohne weitern Grund; denn wenn man ſage, er ſtrecke ihn, eben um ſeine Willkür zu beweiſen, ſo könnte er ja dieß ebenſo gut, indem er ihn anzöge; das Intereſſe, den Satz zu beweiſen, könne ihn nur beſtimmen, eins von beiden zu thun; hier ſey alſo das Gleichgewicht handgreiflich u. ſ. w.; eine überall ſchlechte Beweisart, indem ſie von dem Nichtwiſſen des beſtimmenden Grundes auf das Nichtdaſeyn ſchließt, die aber hier gerade umgekehrt anwendbar wäre; denn eben,

Digitized by Google

wo das Nichtwiſſen eintritt, findet um ſo gewiſſer das Beſtimmtwerden ſtatt. Die Hauptſache iſt, daß dieſer Begriff eine gänzliche Zufälligkeit der einzelnen Handlungen einführt und in dieſem Betracht ſehr richtig mit der zufälligen Abweichung der Atomen verglichen worden iſt, die Epikurus in der Phyſik in gleicher Abſicht erſann, nämlich dem Fatum zu entgehen. Zufall aber iſt unmöglich, widerſtreitet der Vernunft wie der nothwendigen Einheit des Ganzen; und wenn Freiheit nicht anders als mit der gänzlichen Zufälligkeit der Handlungen zu retten iſt, ſo iſt ſie überhaupt nicht zu retten. Es ſetzt ſich dieſem Syſtem des Gleichgewichts der Willkür, und zwar mit vollem Fug, der Determinismus (oder nach Kant Prädeterminismus) entgegen, indem er die empiriſche Nothwendigkeit aller Handlungen aus dem Grunde behauptet, weil jede derſelben durch Vorſtellungen oder andere Urſachen beſtimmt ſey, die in einer vergangenen Zeit liegen, und die bei der Handlung ſelbſt nicht mehr in unſerer Gewalt ſtehen. Beide Syſteme gehören dem nämlichen Standpunkt an; nur daß, wenn es einmal keinen höheren gäbe, das letzte unleugbar den Vorzug verdiente. Beiden gleich unbekannt iſt jene höhere Nothwendigkeit, die gleichweit entfernt iſt von Zufall als Zwang oder äußerem Beſtimmtwerden, die vielmehr eine innere, aus dem Weſen des Handelnden ſelbſt quellende Nothwendigkeit iſt. Alle Verbeſſerungen aber, die man bei dem Determinismus anzubringen ſuchte, z. B. die Leibniziſche, daß die bewegenden Urſachen den Willen doch nur incliniren, aber nicht beſtimmen, helfen in der Hauptſache gar nichts.

Ueberhaupt erſt der Idealismus hat die Lehre von der Freiheit in dasjenige Gebiet erhoben, wo ſie allein verſtändlich iſt. Das intelligible Weſen jedes Dings, und vorzüglich des Menſchen, iſt dieſem zufolge außer allem Cauſalzuſammenhang, wie außer oder über aller Zeit. Es kann daher nie durch irgend etwas Vorhergehendes beſtimmt ſeyn, indem es ſelbſt vielmehr allem andern, das in ihm iſt oder wird, nicht ſowohl der Zeit, als dem Begriff nach als abſolute Einheit vorangeht, die immer ſchon ganz und vollendet da ſeyn muß, damit die einzelne Handlung oder Beſtimmung in ihr möglich ſey. Wir

Digitized by Google

drücken nämlich den Kantischen Begriff nicht eben genau mit seinen Worten, aber doch so aus, wie wir glauben, daß er, um verständlich zu seyn, ausgedrückt werden müsse. Wird aber dieser Begriff angenommen, so scheint auch Folgendes richtig geschlossen zu werden. Die freie Handlung folgt unmittelbar aus dem Intelligibeln des Menschen. Aber sie ist nothwendig eine bestimmte Handlung, z. B. um das Nächste anzuführen, eine gute oder böse. Vom absolut-Unbestimmten zum Bestimmten gibt es aber keinen Uebergang. Daß etwa das intelligible Wesen aus purer lauterer Unbestimmtheit heraus ohne allen Grund sich selbst bestimmen sollte, führt auf das obige System der Gleichgültigkeit der Willkür zurück. Um sich selbst bestimmen zu können, müßte es in sich schon bestimmt seyn, nicht von außen freilich, welches seiner Natur widerspricht, auch nicht von innen durch irgend eine bloß zufällige oder empirische Nothwendigkeit, indem dieß alles (das Psychologische so gut wie das Physische) unter ihm liegt; sondern es selber als sein Wesen, d. h. seine eigne Natur, müßte ihm Bestimmung seyn. Es ist ja kein unbestimmtes Allgemeines, sondern bestimmt das intelligible Wesen dieses Menschen; von einer solchen Bestimmtheit gilt der Spruch: Determinatio est negatio, keineswegs, indem sie mit der Position und dem Begriff des Wesens selber eins, also eigentlich das Wesen in dem Wesen ist. Das intelligible Wesen kann daher, so gewiß es schlechthin frei und absolut handelt, so gewiß nur seiner eignen innern Natur gemäß handeln, oder die Handlung kann aus seinem Innern nur nach dem Gesetz der Identität und mit absoluter Nothwendigkeit folgen, welche allein auch die absolute Freiheit ist; denn frei ist, was nur den Gesetzen seines eignen Wesens gemäß handelt und von nichts anderem weder in noch außer ihm bestimmt ist.

Es ist mit dieser Vorstellung der Sache wenigstens Eines gewonnen, daß die Ungereimtheit des Zufälligen der einzelnen Handlung entfernt ist. Dieß muß feststehen, auch in jeder höheren Ansicht, daß die einzelne Handlung aus innerer Nothwendigkeit des freien Wesens, und demnach selbst mit Nothwendigkeit erfolgt, die nur nicht, wie noch immer geschieht, mit der empirischen auf Zwang beruhenden (die aber

Digitized by Google

ſelber nur verhüllte Zufälligkeit iſt) verwechſelt werden muß. Aber was iſt denn jene innere Nothwendigkeit des Weſens ſelber? Hier liegt der Punkt, bei welchem Nothwendigkeit und Freiheit vereinigt werden müſſen, wenn ſie überhaupt vereinbar ſind. Wäre jenes Weſen ein todtes Seyn und in Anſehung des Menſchen ein ihm bloß gegebenes, ſo wäre, da die Handlung aus ihm nur mit Nothwendigkeit folgen kann, die Zurechnungsfähigkeit und alle Freiheit aufgehoben. Aber eben jene innere Nothwendigkeit iſt ſelber die Freiheit, das Weſen des Menſchen iſt weſentlich ſeine eigne That; Nothwendigkeit und Freiheit ſtehen ineinander, als Ein Weſen, das nur von verſchiedenen Seiten betrachtet als das eine oder andere erſcheint, an ſich Freiheit, formell Nothwendigkeit iſt. Das Ich, ſagt Fichte, iſt ſeine eigne That; Bewußtſeyn iſt Selbſtſetzen — aber das Ich iſt nichts von dieſem Verſchiedenes, ſondern eben das Selbſtſetzen ſelber. Dieſes Bewußtſeyn aber, inwiefern es bloß als ſelbſt-Erfaſſen oder Erkennen des Ich gedacht wird, iſt nicht einmal das Erſte, und ſetzt wie alles bloße Erkennen das eigentliche Seyn ſchon voraus. Dieſes vor dem Erkennen vermuthete Seyn iſt aber kein Seyn, wenn es gleich kein Erkennen iſt; es iſt reales Selbſtſetzen, es iſt ein Ur- und Grundwollen, das ſich ſelbſt zu etwas macht und der Grund und die Baſis aller Weſenheit iſt.

Aber in viel beſtimmterem als dieſem allgemeinen Sinne gelten jene Wahrheiten in der unmittelbaren Beziehung auf den Menſchen. Der Menſch iſt in der urſprünglichen Schöpfung, wie gezeigt, ein unentſchiedenes Weſen — (welches mythiſch als ein dieſem Leben vorausgegangener Zuſtand der Unſchuld und anfänglichen Seligkeit dargeſtellt werden mag) —; nur er ſelbſt kann ſich entſcheiden. Aber dieſe Entſcheidung kann nicht in die Zeit fallen; ſie fällt außer aller Zeit und daher mit der erſten Schöpfung (wenn gleich als eine von ihr verſchiedene That) zuſammen. Der Menſch, wenn er auch in der Zeit geboren wird, iſt doch in den Anfang der Schöpfung (das Centrum) erſchaffen. Die That, wodurch ſein Leben in der Zeit beſtimmt iſt, gehört ſelbſt nicht der Zeit, ſondern der Ewigkeit an: ſie geht dem Leben auch nicht der Zeit nach voran, ſondern durch die Zeit (unergriffen

Digitized by Google

von ihr) hindurch als eine der Natur nach ewige That. Durch sie reicht das Leben des Menschen bis an den Anfang der Schöpfung; daher er durch sie auch außer dem Erschaffenen, frei und selbst ewiger Anfang ist. So unfaßlich diese Idee der gemeinen Denkweise vorkommen mag, so ist doch in jedem Menschen ein mit derselben übereinstimmendes Gefühl, als sey er, was er ist, von aller Ewigkeit schon gewesen und keineswegs in der Zeit erst geworden. Daher, ohnerachtet der unleugbaren Nothwendigkeit aller Handlungen, und obgleich jeder, wenn er auf sich aufmerksam ist, sich gestehen muß, daß er keineswegs zufällig oder willkürlich böse oder gut ist, der Böse z. B. sich doch nichts weniger als gezwungen vorkommt (weil Zwang nur im Werden, nicht im Seyn empfunden werden kann), sondern seine Handlungen mit Willen, nicht gegen seinen Willen thut. Daß Judas ein Verräther Christi wurde, konnte weder er selbst noch eine Creatur ändern, und dennoch verrieth er Christum nicht gezwungen, sondern willig und mit völliger Freiheit[1]. Ebenso verhält es sich mit dem Guten, daß er nämlich nicht zufällig oder willkürlich gut, und dennoch so wenig gezwungen ist, daß vielmehr kein Zwang, ja selbst die Pforten der Hölle nicht im Stande wären seine Gesinnung zu überwältigen. In dem Bewußtseyn, sofern es bloßes Selbsterfassen und nur idealisch ist, kann jene freie That, die zur Nothwendigkeit wird, freilich nicht vorkommen, da sie ihm, wie dem Wesen, vorangeht, es erst *macht*; aber sie ist darum doch keine That, von der dem Menschen überall kein Bewußtseyn geblieben; indem derjenige, welcher etwa, um eine unrechte Handlung zu entschuldigen, sagt: so bin ich nun einmal, doch sich wohl bewußt ist, daß er durch seine Schuld so ist, so sehr er auch Recht hat, daß es ihm unmöglich gewesen anders zu handeln. Wie oft geschieht es, daß ein Mensch von Kindheit an, zu einer Zeit, da wir ihm, empirisch betrachtet, kaum Freiheit und Ueberlegung zutrauen können, einen Hang zum Bösen zeigt, von dem voraus-

[1] So Luther im Traktat de servo arbitrio; mit Recht, wenn er auch die Vereinigung einer solchen unfehlbaren Nothwendigkeit mit der Freiheit der Handlungen nicht auf die rechte Art begriffen.

Digitized by Google

zuſehen, iſt, daß er keiner Zucht und Lehre weichen werde, und der in der Folge wirklich die argen Früchte zur Reife bringt, die wir im Keime vorausgeſehen hatten; und daß gleichwohl niemand die Zurechnungsfähigkeit derſelben bezweifelt, und von der Schuld dieſes Menſchen ſo überzeugt iſt, als es nur immer ſeyn könnte, wenn jede einzelne Handlung in ſeiner Gewalt geſtanden hätte. Dieſe allgemeine Beurtheilung eines ſeinem Urſprung nach ganz bewußtloſen und ſogar unwiderſtehlichen Hangs zum Böſen als eines Actus der Freiheit weist auf eine That, und alſo auf ein Leben vor dieſem Leben hin, nur daß es nicht eben der Zeit nach vorangehend gedacht werde, indem das Intelligible überhaupt außer der Zeit iſt. Weil in der Schöpfung der höchſte Zuſammenklang und nichts ſo getrennt und nacheinander iſt, wie wir es darſtellen müſſen, ſondern im Früheren auch ſchon das Spätere mitwirkt und alles in Einem magiſchen Schlage zugleich geſchieht, ſo hat der Menſch, der hier entſchieden und beſtimmt erſcheint, in der erſten Schöpfung ſich in beſtimmter Geſtalt ergriffen, und wird als ſolcher, der er von Ewigkeit iſt, geboren, indem durch jene That ſogar die Art und Beſchaffenheit ſeiner Corporiſation beſtimmt iſt. Von jeher war die angenommene Zufälligkeit der menſchlichen Handlungen im Verhältniß zu der im göttlichen Verſtande zuvor entworfenen Einheit des Weltganzen, der größte Anſtoß in der Lehre der Freiheit. Daher denn, indem weder die Präſcienz Gottes noch die eigentliche Fürſehung aufgegeben werden konnte, die Annahme der Prädeſtination. Die Urheber derſelben empfanden, daß die Handlungen des Menſchen von Ewigkeit beſtimmt ſeyn müßten; aber ſie ſuchten dieſe Beſtimmung nicht in der ewigen, mit der Schöpfung gleichzeitigen, Handlung, die das Weſen des Menſchen ſelbſt ausmacht, ſondern in einem abſoluten, d. h. völlig grundloſen, Rathſchluß Gottes, durch welchen der eine zur Verdammniß, der andere zur Seligkeit vorherbeſtimmt worden, und hoben damit die Wurzel der Freiheit auf. Auch wir behaupten eine Prädeſtination, aber in ganz anderm Sinne, nämlich in dieſem: wie der Menſch hier handelt, ſo hat er von Ewigkeit und ſchon im Anfang der Schöpfung gehandelt. Sein Handeln wird nicht, wie er ſelbſt

Digitized by Google

als ſittliches Weſen nicht wird, ſondern der Natur nach ewig iſt. Es fällt damit auch jene oft gehörte peinliche Frage hinweg: warum iſt eben dieſer beſtimmt, böſe und ruchlos, jener andere dagegen fromm und gerecht zu handeln? denn ſie ſetzt voraus, daß der Menſch nicht ſchon anfänglich Handlung und That ſey, und daß er als geiſtiges Weſen ein Seyn vor und unabhängig von ſeinem Willen habe, welches, wie gezeigt worden, unmöglich iſt.

Nachdem einmal in der Schöpfung, durch Reaktion des Grundes zur Offenbarung, das Böſe allgemein erregt worden, ſo hat der Menſch ſich von Ewigkeit in der Eigenheit und Selbſtſucht ergriffen, und alle, die geboren werden, werden mit dem anhängenden finſtern Princip des Böſen geboren, wenn gleich dieſes Böſe zu ſeinem Selbſtbewußtſeyn erſt durch das Eintreten des Gegenſatzes erhoben wird. Nur aus dieſem finſtern Princip kann, wie der Menſch jetzt iſt, durch göttliche Transmutation, das Gute als das Licht herausgebildet werden. Dieſes urſprüngliche Böſe im Menſchen, das nur derjenige in Abrede ziehen kann, der den Menſchen in ſich und außer ſich nur oberflächlich kennen gelernt hat, iſt, obgleich in Bezug auf das jetzige empiriſche Leben ganz von der Freiheit unabhängig, doch in ſeinem Urſprung eigne That, und darum allein urſprüngliche Sünde, was von jener, freilich ebenfalls unleugbaren, nach eingetretener Zerrüttung als Contagium fortgepflanzten Unordnung der Kräfte nicht geſagt werden kann. Denn nicht die Leidenſchaften an ſich ſind das Böſe, noch haben wir allein mit Fleiſch und Blut, ſondern mit einem Böſen in und außer uns zu kämpfen, das Geiſt iſt. Nur jenes durch eigne That, aber von der Geburt, zugezogene Böſe kann daher das radikale Böſe heißen, und bemerkenswerth iſt, wie Kant, der ſich zu einer transcendentalen alles menſchliche Seyn beſtimmenden That in der Theorie nicht erhoben hatte, durch bloße treue Beobachtung der Phänomene des ſittlichen Urtheils in ſpäteren Unterſuchungen auf die Anerkennung eines, wie er ſich ausdrückt, ſubjektiven, aller in die Sinne fallenden That vorangehenden Grundes der menſchlichen Handlungen, der doch ſelbſt wiederum ein Actus der Freiheit ſeyn müſſe, geleitet wurde; indeß Fichte, der den

Digitized by Google

Begriff einer solchen That in der Speculation erfaßt hatte, in der Sittenlehre wieder dem herrschenden Philanthropismus zufiel und jenes allem empirischen Handeln vorangehende Böse nur in der Trägheit der menschlichen Natur finden wollte.

Es scheint nur Ein Grund zu seyn, der gegen diese Ansicht angeführt werden könnte: dieser, daß sie alle Umwendung des Menschen vom Bösen zum Guten, und umgekehrt, für dieses Leben wenigstens abschneide. Allein es sey nun, daß menschliche oder göttliche Hülfe — (einer Hülfe bedarf der Mensch immer) — ihn zu der Umwandlung ins Gute bestimme, so liegt doch dieß, daß er dem guten Geist jene Einwirkung verstattet, sich ihm nicht positiv verschließt, ebenfalls schon in jener anfänglichen Handlung, durch welche er dieser und kein anderer ist. Daher in dem Menschen, in welchem jene Transmutation noch nicht vorgegangen, aber auch nicht das gute Princip völlig erstorben ist, die innere Stimme seines eignen, in Bezug auf ihn, wie er jetzt ist, besseren Wesens, nie aufhört ihn dazu aufzufordern, so wie er erst durch die wirkliche und entschiedene Umwendung den Frieden in seinem eignen Innern, und, als wäre erst jetzt der anfänglichen Idea Genüge gethan, sich als versöhnt mit seinem Schutzgeist findet. Es ist im strengsten Verstande wahr, daß, wie der Mensch überhaupt beschaffen ist, nicht er selbst, sondern entweder der gute oder der böse Geist in ihm handelt; und dennoch thut dieß der Freiheit keinen Eintrag. Denn eben das in-sich-handeln-Lassen des guten oder bösen Princips ist die Folge der intelligiblen That, wodurch sein Wesen und Leben bestimmt ist.

Nachdem wir also Anfang und Entstehung des Bösen bis zur Wirklichwerdung im einzelnen Menschen dargethan haben, so scheint nichts übrig, als seine Erscheinung im Menschen zu beschreiben.

Die allgemeine Möglichkeit des Bösen besteht, wie gezeigt, darin, daß der Mensch seine Selbstheit, anstatt sie zur Basis, zum Organ zu machen, vielmehr zum Herrschenden und zum Allwillen zu erheben, dagegen das Geistige in sich zum Mittel zu machen streben kann. Ist in dem Menschen das finstere Princip der Selbstheit und des Eigenwillens ganz vom Licht durchdrungen und mit ihm eins, so ist Gott, als die

Digitized by Google

ewige Liebe, oder als wirklich existirend, das Band der Kräfte in ihm. Sind aber die beiden Principien in Zwietracht, so schwingt sich ein anderer Geist an die Stelle, da Gott seyn sollte; der umgekehrte Gott nämlich; jenes durch die Offenbarung Gottes zur Actualisirung erregte Wesen, das nie aus der Potenz zum Actus gelangen kann, das zwar nie ist, aber immer seyn will, und daher, wie die Materie der Alten, nicht mit dem vollkommenen Verstande, sondern nur durch falsche Imagination (λογισμῷ νόθῳ[1]) — welche eben die Sünde ist — als wirklich erfaßt (actualisirt) werden kann; weßhalb es durch spiegelhafte Vorstellungen, indem es, selbst nicht seyend, den Schein von dem wahren Seyn, wie die Schlange die Farben vom Licht, entlehnt, den Menschen zur Sinnlosigkeit zu bringen strebt, in der es allein von ihm aufgenommen und begriffen werden kann. Es wird daher mit Recht nicht nur als ein Feind aller Creatur (weil diese nur durch das Band der Liebe besteht) und vorzüglich des Menschen, sondern auch als Verführer desselben vorgestellt, der ihn zur falschen Lust und Aufnahme des Nichtseyenden in seine Imagination lockt, worin es von der eignen bösen Neigung des Menschen unterstützt wird, dessen Auge, unvermögend, auf den Glanz des Göttlichen und der Wahrheit hinschauend, Stand zu halten, immer auf das Nichtseyende hinblickt. So ist denn der Anfang der Sünde, daß der Mensch aus dem eigentlichen Seyn in das Nichtseyn, aus der Wahrheit in die Lüge, aus dem Licht in die Finsterniß übertritt, um selbst schaffender Grund zu werden, und mit der Macht des Centri, das er in sich hat, über alle Dinge zu herrschen. Denn es bleibt auch dem aus dem Centro gewichenen immer noch das Gefühl, daß er alle Dinge gewesen ist, nämlich in und mit Gott; darum strebt er wieder dahin, aber für sich, nicht wo er es seyn könnte, nämlich in Gott. Hieraus entsteht der Hunger der Selbstsucht, die in dem Maß, als sie vom Ganzen und von der Einheit sich lossagt, immer dürftiger, armer, aber eben darum begieriger, hungriger, giftiger wird. Es ist im Bösen der sich selbst aufzehrende und immer vernichtende

[1] Der Platonische Ausdruck im Timäos S. 349, Vol. IX. der Zweibr. Ausg.; früher in Tim. Locr. de an. mundi, ebendas. S. 5.

Digitized by Google

Widerſpruch, daß es creatürlich zu werden ſtrebt, eben indem es das Band der Creatürlichkeit vernichtet, und aus Uebermuth, alles zu ſeyn, ins Nichtſeyn fällt. Uebrigens erfüllt die offenbare Sünde nicht wie bloße Schwäche und Unvermögen mit Bedauern, ſondern mit Schrecken und Horror, ein Gefühl, das nur daher erklärbar iſt, daß ſie das Wort zu brechen, den Grund der Schöpfung anzutaſten und das Myſterium zu profaniren ſtrebt. Allein auch dieſes ſollte offenbar werden, denn nur im Gegenſatz der Sünde offenbart ſich jenes innerſte Band der Abhängigkeit der Dinge und das Weſen Gottes, das gleichſam vor aller Exiſtenz (noch nicht durch ſie gemildert), und darum ſchrecklich iſt. Denn Gott ſelbſt überkleidet dieſes Princip in der Creatur und bedeckt es mit Liebe, indem er es zum Grund und gleichſam zum Träger der Weſen macht. Wer es nun durch Mißbrauch des zum Selbſtſeyn erhobenen Eigenwillens aufreizt, für den und gegen den wird es aktuell. Denn weil Gott in ſeiner Exiſtenz doch nicht geſtört, noch weniger aufgehoben werden kann, ſo wird nach der nothwendigen Correſpondenz, die zwiſchen Gott und ſeiner Baſis ſtattfindet, eben jener in der Tiefe des Dunkels auch in jedem einzelnen Menſchen leuchtende Lebensblick dem Sünder zum verzehrenden Feuer entflammt, ſo wie im lebendigen Organismus das einzelne Glied oder Syſtem, ſobald es aus dem Ganzen gewichen iſt, die Einheit und Conſpiration ſelbſt, der es ſich entgegenſetzt, als Feuer (= Fieber) empfindet und von innerer Gluth entzündet wird.

Wir haben geſehen, wie durch falſche Einbildung und nach dem Nichtſeyenden ſich richtende Erkenntniß der Geiſt des Menſchen dem Geiſt der Lüge und Falſchheit ſich öffnet, und bald von ihm faſcinirt der anfänglichen Freiheit verluſtig wird. Hieraus folgt, daß im Gegentheil das wahre Gute nur durch eine göttliche Magie bewirkt werden könne, nämlich durch die unmittelbare Gegenwart des Seyenden im Bewußtſeyn und der Erkenntniß. Ein willkürliches Gutes iſt ſo unmöglich als ein willkürliches Böſes. Die wahre Freiheit iſt im Einklang mit einer heiligen Nothwendigkeit, dergleichen wir in der weſentlichen Erkenntniß empfinden, da Geiſt und Herz, nur durch ihr eignes

Digitized by Google

Geſetz gebunden, freiwillig bejahen, was nothwendig iſt. Wenn das Böſe in einer Zwietracht der beiden Principien beſteht, ſo kann das Gute nur in der vollkommenen Eintracht derſelben beſtehen, und das Band, das beide vereinigt, muß ein göttliches ſeyn, indem ſie nicht auf bedingte, ſondern auf vollkommene und unbedingte Weiſe eins ſind. Das Verhältniß beider läßt ſich daher nicht als ſelbſtbeliebige, oder aus Selbſtbeſtimmung hervorgegangene Sittlichkeit vorſtellen. Der letzte Begriff ſetzte voraus, daß ſie nicht an ſich eins ſeyen; wie ſollen ſie aber eins werden, wenn ſie es nicht ſind? außerdem führt er zu dem ungereimten Syſtem des Gleichgewichts der Willkür zurück. Das Verhältniß beider Principien iſt das einer Gebundenheit des finſtern Princips (der Selbſtheit) an das Licht. Es ſey uns erlaubt, dieß, der urſprünglichen Wortbedeutung nach, durch Religioſität auszudrücken. Wir verſtehen darunter nicht, was ein krankhaftes Zeitalter ſo nennt, müßiges Brüten, andächtelndes Ahnden, oder Fühlen-wollen des Göttlichen. Denn Gott iſt in uns die klare Erkenntniß oder das geiſtige Licht ſelber, in welchem erſt alles andere klar wird, weit entfernt, daß es ſelbſt unklar ſeyn ſollte; und in wem dieſe Erkenntniß iſt, den läßt ſie wahrlich nicht müßig ſeyn oder feiern. Sie iſt, wo ſie iſt, etwas viel Subſtantielleres, als unſere Empfindungsphiloſophen meinen. Wir verſtehen Religioſität in der urſprünglichen, praktiſchen Bedeutung des Worts. Sie iſt Gewiſſenhaftigkeit, oder daß man handle, wie man weiß, und nicht dem Licht der Erkenntniß in ſeinem Thun widerſpreche. Einen Menſchen, dem dieß nicht auf eine menſchliche, phyſiſche oder pſychologiſche, ſondern auf eine göttliche Weiſe unmöglich iſt, nennt man religiös, gewiſſenhaft im höchſten Sinne des Worts. Derjenige iſt nicht gewiſſenhaft, der ſich im vorkommenden Fall noch erſt das Pflichtgebot vorhalten muß, um ſich durch Achtung für daſſelbe zum Rechtthun zu entſcheiden. Schon der Wortbedeutung nach läßt Religioſität keine Wahl zwiſchen Entgegengeſetzten zu, kein aequilibrium arbitrii (die Peſt aller Moral), ſondern nur die höchſte Entſchiedenheit für das Rechte, ohne alle Wahl. Gewiſſenhaftigkeit erſcheint nicht eben nothwendig und immer als Enthuſiasmus oder als außerordentliche Erhebung über ſich ſelbſt, wozu,

Digitized by Google

wenn der Dünkel selbstbeliebiger Sittlichkeit niedergeschlagen ist, ein anderer und noch viel schlimmerer Hochmuthsgeist gerne auch diese machen möchte. Sie kann ganz formell, in strenger Pflichterfüllung, erscheinen, wo ihr sogar der Charakter der Härte und Herbheit beigemischt ist, wie in der Seele des M. Cato, dem ein Alter jene innere und fast göttliche Nothwendigkeit des Handelns zuschreibt, indem er sagt, er sey der Tugend am ähnlichsten gewesen, indem er nie recht gehandelt, damit er so handelte (aus Achtung für das Gebot), sondern weil er gar nicht anders habe handeln können. Diese Strenge der Gesinnung ist, wie die Strenge des Lebens in der Natur, der Keim, aus welchem erst wahre Anmuth und Göttlichkeit als Blüthe hervorgeht; aber die vermeintlich vornehmere Moralität, welche diesen Kern verschmähen zu dürfen glaubt, ist einer tauben Blüthe gleich, die keine Frucht erzeugt[1]. Das Höchste ist, eben darum weil es dieß ist, nicht immer das Allgemeingültige; und wer das Geschlecht geistiger Wollüstlinge kennen gelernt, dem gerade das Höchste der Wissenschaft wie des Gefühls zur ausgelassensten Geistes-Un-Zucht und Erhebung über die sogenannte gemeine Pflichtmäßigkeit dienen muß, wird sich wohl bedenken, es als solches auszusprechen. Schon ist vorauszusehen, daß auf dem Wege, wo jeder früher eine schöne Seele als eine vernünftige seyn, und lieber edel heißen als gerecht seyn will, die Sittenlehre noch auf den allgemeinen Begriff des Geschmacks zurückgeführt werden wird, wonach sodann das Laster nur noch in einem schlechten oder verdorbenen Geschmack bestehen würde[2]. Wenn in der ernsten Gesinnung das göttliche Princip derselben, als solches, durchschlägt, so erscheint Tugend als Enthusiasmus; als

[1] Sehr richtige Bemerkungen über diese moralische Genialität des Zeitalters enthält die mehrmals angeführte Recension von Hrn. Fr. Schlegel in den Heidelb. Jahrbüchern, S. 154.

[2] Ein junger Mann, der wahrscheinlich, wie jetzt viele andere, zu hochmüthig, den ehrlichen Weg Kants zu wandeln, und doch unfähig, sich zum wirklich Besseren zu erheben, ästhetisch irre redet, hat bereits eine solche Begründung der Moral durch Aesthetik angekündigt. Bei solchen Fortschritten wird vielleicht aus dem Kantischen Scherz, den Euklides als eine etwas schwerfällige Anleitung zum Zeichnen zu betrachten, auch noch Ernst werden.

Digitized by Google

Heroismus (im Kampf gegen das Böſe), als der ſchöne freie Muth des Menſchen, zu handeln, wie der Gott ihn unterrichtet, und nicht im Handeln abzufallen von dem, was er im Wiſſen erkannt hat; als Glaube, nicht im Sinn eines Fürwahrhaltens, das gar als verdienſtlich angeſehen wird, oder dem zur Gewißheit etwas abgeht — eine Bedeutung, die ſich dieſem Wort durch den Gebrauch für gemeine Dinge angehängt hat —, ſondern in ſeiner urſprünglichen Bedeutung als Zutrauen, Zuverſicht auf das Göttliche, die alle Wahl ausſchließt. Wenn endlich in den unverbrüchlichen Ernſt der Geſinnung, der aber immer vorausgeſetzt wird, ein Strahl göttlicher Liebe ſich ſenkt, ſo entſteht die höchſte Verklärung des ſittlichen Lebens in Anmuth und göttliche Schönheit.

Die Entſtehung des Gegenſatzes von Gut und Bös, und wie beides in der Schöpfung durcheinander wirkt, haben wir nun ſoviel möglich unterſucht; aber noch iſt die höchſte Frage dieſer ganzen Unterſuchung zurück. Gott iſt bis jetzt bloß betrachtet worden als ſich ſelbſt offenbarendes Weſen. Aber wie verhält er ſich denn zu dieſer Offenbarung als ſittliches Weſen? Iſt ſie eine Handlung, die mit blinder und bewußtloſer Nothwendigkeit erfolgt, oder iſt ſie eine freie und bewußte That? Und wenn ſie das letzte iſt, wie verhält ſich Gott als ſittliches Weſen zu dem Böſen, deſſen Möglichkeit und Wirklichkeit von der Selbſtoffenbarung abhängt? Hat er, wenn er dieſe gewollt, auch das Böſe gewollt, und wie iſt dieſes Wollen mit der Heiligkeit und höchſten Vollkommenheit in ihm zu reimen, oder im gewöhnlichen Ausdruck, wie iſt Gott wegen des Böſen zu rechtfertigen?

Die vorläufige Frage wegen der Freiheit Gottes in der Selbſtoffenbarung ſcheint zwar durch das Vorhergehende entſchieden. Wäre uns Gott ein bloß logiſches Abſtraktum, ſo müßte dann auch alles aus ihm mit logiſcher Nothwendigkeit folgen; er ſelbſt wäre gleichſam nur das höchſte Geſetz, von dem alles ausfließt, aber ohne Perſonalität und Bewußtſeyn davon. Allein wir haben Gott erklärt als lebendige Einheit von Kräften; und wenn Perſönlichkeit nach unſerer früheren Erklärung auf der Verbindung eines Selbſtändigen mit einer von ihm unabhängigen Baſis beruht, ſo nämlich, daß dieſe beiden ſich ganz

Digitized by Google

durchdringen und nur Ein Wesen sind, so ist Gott durch die Verbindung des idealen Princips in ihm mit dem (relativ auf dieses) unabhängigen Grunde, da Basis und Existirendes in ihm sich nothwendig zu Einer absoluten Existenz vereinigen, die höchste Persönlichkeit; der auch, wenn die lebendige Einheit beider Geist ist, so ist Gott, als das absolute Band derselben, Geist im eminentem und absoluten Verstande. So gewiß ist es, daß nur durch das Band Gottes mit der Natur die Personalität in ihm begründet ist, da im Gegentheil der Gott des reinen Idealismus, so gut wie der des reinen Realismus, nothwendig ein unpersönliches Wesen ist, wovon der Fichtesche und Spinozische Begriff die klarsten Beweise sind. Allein weil in Gott ein unabhängiger Grund von Realität und daher zwei gleich ewige Anfänge der Selbstoffenbarung sind, so muß auch Gott nach seiner Freiheit in Beziehung auf beide betrachtet werden. Der erste Anfang zur Schöpfung ist die Sehnsucht des Einen, sich selbst zu gebären, oder der Wille des Grundes. Der zweite ist der Wille der Liebe, wodurch das Wort in die Natur ausgesprochen wird, und durch den Gott sich erst persönlich macht. Der Wille des Grundes kann daher nicht frei seyn in dem Sinne, in welchem es der Wille der Liebe ist. Er ist kein bewußter oder mit Reflexion verbundener Wille, obgleich auch kein völlig bewußtloser, der nach blinder mechanischer Nothwendigkeit sich bewegte, sondern mittlerer Natur, wie Begierde oder Lust, und am ehesten dem schönen Drang einer werdenden Natur vergleichbar, die sich zu entfalten strebt, und deren innere Bewegungen unwillkürlich sind (nicht unterlassen werden können), ohne daß sie doch sich in ihnen gezwungen fühlte. Schlechthin freier und bewußter Wille aber ist der Wille der Liebe, eben weil er dieß ist; die aus ihm folgende Offenbarung ist Handlung und That. Die ganze Natur sagt uns, daß sie keineswegs vermöge einer bloß geometrischen Nothwendigkeit da ist; es ist nicht lautere reine Vernunft in ihr, sondern Persönlichkeit und Geist (wie wir den vernünftigen Autor vom geistreichen wohl unterscheiden); sonst hätte der geometrische Verstand, der so lange geherrscht hat, sie längst durchdringen und sein Idol allgemeiner und ewiger Naturgesetze mehr bewahrheiten müssen, als es bis jetzt geschehen

Digitized by Google

iſt, da er vielmehr das irrationale Verhältniß der Natur zu ſich täglich mehr erkennen muß. Die Schöpfung iſt keine Begebenheit, ſondern eine That. Es gibt keine Erfolge aus allgemeinen Geſetzen, ſondern Gott, d. h. die Perſon Gottes, iſt das allgemeine Geſetz, und alles, was geſchieht, geſchieht vermöge der Perſönlichkeit Gottes; nicht nach einer abſtrakten Nothwendigkeit, die wir im Handeln nicht ertragen würden, geſchweige Gott. In der nur zu ſehr vom Geiſt der Abſtraktion beherrſchten Leibniziſchen Philoſophie iſt die Anerkennung der Naturgeſetze als ſittlich-, nicht aber geometriſch-nothwendiger, und ebenſowenig willkürlicher Geſetze, eine der erfreulichſten Seiten. „Ich habe gefunden, ſagt Leibniz, daß die in der Natur wirklich nachzuweiſenden Geſetze doch nicht abſolut demonſtrabel ſind, was aber auch nicht nothwendig iſt. Zwar können ſie auf verſchiedene Art bewieſen werden; aber immer muß etwas vorausgeſetzt werden, das nicht ganz geometriſch nothwendig iſt. Daher ſind dieſe Geſetze der Beweis eines höchſten, intelligenten und freien Weſens gegen das Syſtem abſoluter Nothwendigkeit. Sie ſind weder ganz nothwendig (in jenem abſtrakten Verſtande), noch ganz willkürlich, ſondern ſtehen in der Mitte als Geſetze, die von einer über alles vollkommenen Weisheit abſtammen“[1]. Das höchſte Streben der dynamiſchen Erklärungsart iſt kein anderes als dieſe Reduktion der Naturgeſetze auf Gemüth, Geiſt und Willen.

Um jedoch das Verhältniß Gottes als moraliſchen Weſens zur Welt zu beſtimmen, reicht die allgemeine Erkenntniß der Freiheit in der Schöpfung nicht hin; es fragt ſich noch außerdem, ob die That der Selbſtoffenbarung in dem Sinne frei geweſen, daß alle Folgen derſelben in Gott vorgeſehen worden. Auch dieſes aber iſt nothwendig zu bejahen; denn es würde der Wille zur Offenbarung ſelbſt nicht lebendig ſeyn, wenn ihm nicht ein anderer auf das Innere des Weſens zurückgehender Wille entgegenſtünde; aber in dieſem an-ſich-Halten entſteht ein reflexives Bild alles deſſen, was in dem Weſen implicite enthalten iſt, in welchem Gott ſich ideal verwirklicht, oder, was daſſelbe iſt, ſich in ſeiner

[1] Tentam. theod. Opp. T. I, p. 365. 366.

Digitized by Google

Verwirklichung zuvor erkennt. So muß also doch, da eine dem Willen zur Offenbarung entgegenwirkende Tendenz in Gott ist, Liebe und Güte oder das Communicativum sui überwiegen, damit eine Offenbarung sey; und dieses, die Entscheidung, vollendet erst eigentlich den Begriff derselben als einer bewußten und sittlich-freien That.

Ohnerachtet dieses Begriffs, und obwohl die Handlung der Offenbarung in Gott nur sittlich- oder beziehungsweise auf Güte und Liebe nothwendig ist, bleibt die Vorstellung einer Berathschlagung Gottes mit sich selbst, oder einer Wahl zwischen mehreren möglichen Welten eine grundlose und unhaltbare Vorstellung. Im Gegentheil, sobald nur die nähere Bestimmung einer sittlichen Nothwendigkeit hinzugefügt wird, ist ganz unleugbar der Satz: daß aus der göttlichen Natur alles mit absoluter Nothwendigkeit folgt, daß alles, was Kraft derselben möglich ist, auch wirklich seyn muß, und was nicht wirklich ist, auch sittlich-unmöglich seyn muß. Der Spinozismus fehlt keineswegs durch die Behauptung einer solchen unverbrüchlichen Nothwendigkeit in Gott, sondern dadurch, daß er dieselbe unlebendig und unpersönlich nimmt. Denn da dieses System von dem Absoluten überhaupt nur die eine Seite begreift — nämlich die reale oder inwiefern Gott nur im Grunde wirkt, so führen jene Sätze allerdings auf eine blinde und verstandlose Nothwendigkeit. Wenn aber Gott wesentlich Liebe und Güte ist, so folgt auch das, was in ihm sittlich-nothwendig ist, mit einer wahrhaft metaphysischen Nothwendigkeit. Würde zur vollkommenen Freiheit in Gott die Wahl im eigentlichsten Verstande erfordert, so müßte dann noch weiter gegangen werden. Denn eine perfekte Freiheit der Wahl würde erst dann gewesen seyn, wenn Gott auch eine weniger vollkommene Welt, als nach allen Bedingungen möglich war, hätte erschaffen können, wie denn, da nichts so ungereimt ist, das nicht einmal vorgebracht worden, von einigen auch wirklich und im Ernst — nicht bloß wie von dem Castillanischen König Alphonsus, dessen bekannte Aeußerung nur das damals herrschende Ptolomäische System traf — behauptet worden: Gott hätte, wenn er gewollt, eine bessere Welt als diese erschaffen können. So sind auch die Gründe gegen die Einheit der Möglichkeit und Wirklichkeit

Digitized by Google

in Gott von dem ganz formellen Begriff der Möglichkeit hergenommen, daß alles möglich ist, was sich nicht widerspricht; z. B. in der bekannten Einrede, daß dann alle verständig erfundenen Romane wirkliche Begebenheiten seyn müssen. Einen solchen bloß formalen Begriff hatte selbst Spinoza nicht; alle Möglichkeit gilt bei ihm nur beziehungsweise auf die göttliche Vollkommenheit, und Leibniz nimmt diesen Begriff offenbar bloß an, um eine Wahl in Gott herauszubringen, und sich dadurch so weit als möglich von Spinoza zu entfernen. „Gott wählt, sagt er, zwischen Möglichkeiten, und wählt darum frei, ohne Necessitirung: dann erst wäre keine Wahl, keine Freiheit, wenn nur Eines möglich wäre.“ Wenn zur Freiheit nichts weiter als eine solche leere Möglichkeit fehlt, so kann zugegeben werden, daß formell, oder ohne auf die göttliche Wesenheit zu sehen, Unendliches möglich war und noch ist; allein dieß heißt die göttliche Freiheit durch einen Begriff behaupten wollen, der an sich falsch ist, und der bloß in unserem Verstand, aber nicht in Gott möglich ist, in welchem ein Absehen von seinem Wesen oder seinen Vollkommenheiten wohl nicht gedacht werden kann. Was die Pluralität möglicher Welten betrifft, so scheint ein an sich Regelloses, dergleichen nach unserer Erklärung die ursprüngliche Bewegung des Grundes ist, wie ein noch nicht geformter, aber aller Formen empfänglicher Stoff, allerdings eine Unendlichkeit von Möglichkeiten darzubieten, und wenn etwa darauf die Möglichkeit mehrerer Welten gegründet werden sollte, so wäre nur zu bemerken, daß daraus doch keine solche Möglichkeit in Ansehung Gottes folgen würde, indem der Grund nicht Gott zu nennen ist, und Gott nach seiner Vollkommenheit nur Eines wollen kann. Allein es ist auch jene Regellosigkeit keineswegs so zu denken, als wäre nicht in dem Grunde doch der Urtypus der nach dem Wesen Gottes allein möglichen Welt enthalten, welcher in der wirklichen Schöpfung nur durch Scheidung, Regulirung der Kräfte und Ausschließung des ihn hemmenden oder verdunkelnden Regellosen aus der Potenz zum Actus erhoben wird. In dem göttlichen Verstande selbst aber, als in uranfänglicher Weisheit, worin sich Gott ideal oder urbildlich verwirklicht, ist, wie nur Ein Gott ist, so auch nur Eine mögliche Welt.

Digitized by Google

In dem göttlichen Verſtande iſt ein Syſtem, aber Gott ſelbſt iſt kein Syſtem, ſondern ein Leben, und darin liegt auch allein die Antwort auf die Frage, um deren willen dieß vorausgeſchickt worden, wegen der Möglichkeit des Böſen in Bezug auf Gott. Alle Exiſtenz fordert eine Bedingung, damit ſie wirkliche, nämlich perſönliche Exiſtenz werde. Auch Gottes Exiſtenz könnte ohne eine ſolche nicht perſönlich ſeyn, nur daß er dieſe Bedingung in ſich, nicht außer ſich hat. Er kann die Bedingung nicht aufheben, indem er ſonſt ſich ſelbſt aufheben müßte; er kann ſie nur durch Liebe bewältigen und ſich zu ſeiner Verherrlichung unterordnen. Auch in Gott wäre ein Grund der Dunkelheit, wenn er die Bedingung nicht zu ſich machte, ſich mit ihr als eins und zur abſoluten Perſönlichkeit verbände. Der Menſch bekommt die Bedingung nie in ſeine Gewalt, ob er gleich im Böſen darnach ſtrebt; ſie iſt eine ihm nur geliehene, von ihm unabhängige; daher ſich ſeine Perſönlichkeit und Selbſtheit nie zum vollkommenen Actus erheben kann. Dieß iſt die allem endlichen Leben anklebende Traurigkeit, und wenn auch in Gott eine wenigſtens beziehungsweiſe unabhängige Bedingung iſt, ſo iſt in ihm ſelber ein Quell der Traurigkeit, die aber nie zur Wirklichkeit kommt, ſondern nur zur ewigen Freude der Ueberwindung dient. Daher der Schleier der Schwermuth, der über die ganze Natur ausgebreitet iſt, die tiefe unzerſtörliche Melancholie alles Lebens. Freude muß Leid haben, Leid in Freude verklärt werden. Was daher aus der bloßen Bedingung oder dem Grunde kommt, kommt nicht von Gott, wenn es gleich zu ſeiner Exiſtenz nothwendig iſt. Aber es kann auch nicht geſagt werden, daß das Böſe aus dem Grunde komme, oder daß der Wille des Grundes Urheber deſſelben ſey. Denn das Böſe kann immer nur entſtehen im innerſten Willen des eignen Herzens, und wird nie ohne eigne That vollbracht. Die Sollicitation des Grundes oder die Reaktion gegen das Uebercreatürliche erweckt nur die Luſt zum Creatürlichen oder den eignen Willen, aber ſie erweckt ihn nur, damit ein unabhängiger Grund des Guten da ſey, und damit er vom Guten überwältiget und durchdrungen werde. Denn nicht die erregte Selbſtheit an ſich iſt das Böſe, ſondern nur ſofern ſie ſich gänzlich

Digitized by Google

von ihrem Gegensatz, dem Licht oder dem Universalwillen, losgerissen hat. Aber eben dieses Lossagen vom Guten ist erst die Sünde. Die aktivirte Selbstheit ist nothwendig zur Schärfe des Lebens; ohne sie wäre völliger Tod, ein Einschlummern des Guten; denn wo nicht Kampf ist, da ist nicht Leben. Nur die Erweckung des Lebens also ist der Wille des Grundes, nicht das Böse unmittelbar und an sich. Schließt der Wille des Menschen die aktivirte Selbstheit mit der Liebe ein und ordnet sie dem Licht als dem allgemeinen Willen unter, so entsteht daraus erst die aktuelle, durch die in ihm befindliche Schärfe empfindlich gewordene Güte. Im Guten also ist die Reaktion des Grundes eine Wirkung zum Guten, im Bösen eine Wirkung zum Bösen, wie die Schrift sagt: in den Frommen bist du fromm, und in den Verkehrten verkehrt. Ein Gutes ohne wirksame Selbstheit ist selbst ein unwirksames Gutes. Dasselbe, was durch den Willen der Creatur böse wird (wenn es sich ganz losreißt, um für sich zu seyn), ist an sich selbst das Gute, solang es nämlich im Guten verschlungen und im Grunde bleibt. Nur die überwundene, also aus der Aktivität zur Potentialität zurückgebrachte Selbstheit ist das Gute, und der Potenz nach, als überwältigt durch dasselbe, bleibt es im Guten auch immerfort bestehen. Wäre im Körper nicht eine Wurzel der Kälte, so könnte die Wärme nicht fühlbar seyn. Eine attrahirende und eine repellirende Kraft für sich zu denken, ist unmöglich, denn worauf soll das Repellirende wirken, wenn ihm nicht das Attrahirende einen Gegenstand macht, oder worauf das Anziehende, wenn es nicht in sich selbst zugleich ein Zurückstoßendes hat? Daher dialektisch ganz richtig gesagt wird: Gut und Bös seyen dasselbe, nur von verschiedenen Seiten gesehen, oder, das Böse sey an sich, d. h. in der Wurzel seiner Identität betrachtet, das Gute, wie das Gute dagegen, in seiner Entzweiung oder Nicht-Identität betrachtet, das Böse. Aus diesem Grunde ist auch jene Rede ganz richtig, daß, wer keinen Stoff noch Kräfte zum Bösen in sich hat, auch zum Guten untüchtig sey, wovon wir zu unserer Zeit genugsame Beispiele gesehen. Die Leidenschaften, welchen unsere negative Moral den Krieg macht, sind Kräfte, deren jede mit der ihr

Digitized by Google

entſprechenden Tugend eine gemeinſame Wurzel hat. Die Seele alles Haſſes iſt Liebe, und im heftigſten Zorn zeigt ſich nur die im innerſten Centrum angegriffene und aufgereizte Stille. Im gehörigen Maß und organiſchen Gleichgewicht ſind ſie die Stärke der Tugend ſelbſt und ihre unmittelbaren Werkzeuge. „Wenn die Leidenſchaften Glieder der Unehre ſind, ſagt der treffliche J. G. Hamann, hören ſie deßwegen auf Waffen der Mannheit zu ſeyn? Verſteht ihr den Buchſtaben der Vernunft klüger als jener allegoriſche Kämmerer der alexandriniſchen Kirche den der Schrift, der ſich ſelbſt zum Verſchnittenen machte um des Himmelreichs willen? — Die größten Böſewichter gegen ſich ſelbſt macht der Fürſt dieſes Aeons zu ſeinen Lieblingen — — ſeine (des Teufels) Hofnarren ſind die ärgſten Feinde der ſchönen Natur, die freilich Korybanten und Gallier zu Bauchpfaffen, aber ſtarke Geiſter zu wahren Anbetern hat“[1]. Nur mögen dann diejenigen, deren Philoſophie mehr für das Gynäceum als für die Akademie oder die Paläſtra des Lyceums gemacht iſt, jene dialektiſchen Sätze nicht vor ein Publikum bringen, das ſie ebenſo wie ſie ſelber mißverſtehend, darin eine Aufhebung alles Unterſchiedes von Recht und Unrecht, Gut und Böſe ſieht, und vor welches ſie ſo wenig als etwa die Sätze der alten Dialektiker, des Zenon und der übrigen Eleaten, vor das Forum ſeichter Schöngeiſter gehören.

Die Erregung des Eigenwillens geſchieht nur, damit die Liebe im Menſchen einen Stoff oder Gegenſatz finde, darin ſie ſich verwirkliche. Inwiefern die Selbſtheit in ihrer Losſagung das Princip des Böſen iſt, erregt der Grund allerdings das mögliche Princip des Böſen, aber nicht das Böſe ſelber, noch zum Böſen. Aber auch dieſe Erregung geſchieht nicht nach dem freien Willen Gottes, der ſich in dem Grunde nicht nach dieſem oder ſeinem Herzen, ſondern nur nach ſeinen Eigenſchaften bewegt.

Wer daher behauptete, Gott ſelbſt habe das Böſe gewollt, müßte den Grund dieſer Behauptung in der That der Selbſtoffenbarung als der Schöpfung ſuchen, wie auch ſonſt oft gemeint worden, derjenige,

[1] Kleeblatt helleniſtiſcher Briefe II, S. 196.

Digitized by Google

der die Welt gewollt, habe auch das Böse wollen müssen. Allein daß Gott die unordentlichen Geburten des Chaos zur Ordnung gebracht und seine ewige Einheit in die Natur ausgesprochen, dadurch wirkte er vielmehr der Finsterniß entgegen, und setzte der regellosen Bewegung des verstandlosen Princips das Wort als ein beständiges Centrum und ewige Leuchte entgegen. Der Wille zur Schöpfung war also unmittelbar nur ein Wille zur Geburt des Lichtes, und damit des Guten; das Böse aber kam in diesem Willen weder als Mittel, noch selbst, wie Leibniz sagt, als Conditio sine qua non der möglich größten Vollkommenheit der Welt[1] in Betracht. Es war weder Gegenstand eines göttlichen Rathschlusses, noch und viel weniger einer Erlaubniß. Die Frage aber, warum Gott, da er nothwendig vorgesehen, daß das Böse wenigstens begleitungsweise aus der Selbstoffenbarung folgen würde, nicht vorgezogen habe, sich überhaupt nicht zu offenbaren, verdient in der That keine Erwiederung. Denn dieß hieße ebensoviel als, damit kein Gegensatz der Liebe seyn könne, soll die Liebe selbst nicht seyn, d. h. das absolut-Positive soll dem, was nur eine Existenz als Gegensatz hat, das Ewige dem bloß Zeitlichen geopfert werden. Daß die Selbstoffenbarung in Gott, nicht als eine unbedingt willkürliche, sondern als eine sittlich-nothwendige That betrachtet werden müsse, in welcher Liebe und Güte die absolute Innerlichkeit überwunden, haben wir bereits erklärt. So denn also Gott um des Bösen willen sich nicht geoffenbart, hätte das Böse über das Gute und die Liebe gesiegt. Der Leibnizische Begriff des Bösen als Conditio sine qua non kann

[1] Tentam. theod. p. 139: Ex his concludendum est, Deum antecedenter velle omne bonum in se, velle consequenter optimum tanquam finem; indifferens et malum physicum tanquam medium; sed velle tantum permittere malum morale, tanquam conditionem, sine qua non obtineretur optimum, ita nimirum, ut malum nonnisi titulo necessitatis hypotheticae, id ipsum cum optimo connectentis, admittatur". — p. 292: Quod ad vitium attinet, superius ostensum est, illud non esse objectum decreti divini, tanquam medium, sed tanquam conditionem sine qua non — et ideo duntaxat permitti. — Diese zwei Stellen enthalten den Kern der ganzen Leibnizischen Theodicee.

Digitized by Google

nur auf den Grund angewendet werden, daß dieser nämlich den creatürlichen Willen (das mögliche Princip des Bösen) als Bedingung errege, unter welcher allein der Wille der Liebe verwirklicht werden könne. Warum nun Gott den Willen des Grundes nicht wehre oder ihn aufhebe, haben wir ebenfalls schon gezeigt. Es wäre dieß ebensoviel, als daß Gott die Bedingung seiner Existenz, d. h. seine eigne Persönlichkeit, aufhöbe. Damit also das Böse nicht wäre, müßte Gott selbst nicht seyn.

Eine andre Gegenrede, welche aber nicht bloß diese Ansicht, sondern jede Metaphysik trifft, ist diese, daß, wenn auch Gott das Böse nicht gewollt habe, er doch in dem Sünder fortwirke und ihm die Kraft gebe, das Böse zu vollbringen. Dieses ist denn mit der gehörigen Unterscheidung ganz und gar zuzugeben. Der Urgrund zur Existenz wirkt auch im Bösen fort, wie in der Krankheit die Gesundheit noch fortwirkt, und auch das zerrüttetste, verfälschteste Leben bleibt und bewegt sich noch in Gott, sofern er Grund von Existenz ist. Aber es empfindet ihn als verzehrenden Grimm, und wird durch das Anziehen des Grundes selbst in immer höhere Spannung gegen die Einheit, bis zur Selbstvernichtung und endlichen Krisis, gesetzt.

Nach allem diesem bleibt immer die Frage übrig: endet das Böse, und wie? Hat überhaupt die Schöpfung eine Endabsicht, und wenn dieß ist, warum wird diese nicht unmittelbar erreicht, warum ist das Vollkommene nicht gleich von Anfang? Es gibt darauf keine Antwort als die schon gegebene: weil Gott ein Leben ist, nicht bloß ein Seyn. Alles Leben aber hat ein Schicksal, und ist dem Leiden und Werden unterthan. Auch diesem also hat sich Gott freiwillig unterworfen, schon da er zuerst, um persönlich zu werden, die Licht- und die finstre Welt schied. Das Seyn wird sich nur im Werden empfindlich. Im Seyn freilich ist kein Werden; in diesem vielmehr ist es selber wieder als Ewigkeit gesetzt; aber in der Verwirklichung durch Gegensatz ist nothwendig ein Werden. Ohne den Begriff eines menschlich leidenden Gottes, der allen Mysterien und geistigen Religionen der Vorzeit gemein ist, bleibt die ganze Geschichte unbegreiflich; auch die Schrift

Digitized by Google

unterſcheidet Perioden der Offenbarung, und ſetzt als eine ferne Zukunft die Zeit, da Gott Alles in Allem, d. h. wo er ganz verwirklicht ſeyn wird. Die erſte Periode der Schöpfung iſt, wie früher gezeigt worden, die Geburt des Lichts. Das Licht oder das ideale Princip iſt als ein ewiger Gegenſatz des finſtern Princips das ſchaffende Wort, welches das im Grunde verborgene Leben aus dem Nichtſeyn erlöst, es aus der Potenz zum Actus erhebt. Ueber dem Wort gehet der Geiſt auf, und der Geiſt iſt das erſte Weſen, welches die finſtre und die Lichtwelt vereiniget und beide Principien ſich zur Verwirklichung und Perſönlichkeit unterordnet. Gegen dieſe Einheit reagirt jedoch der Grund und behauptet die anfängliche Dualität, aber nur zu immer höherer Steigerung und zur endlichen Scheidung des Guten vom Böſen. Der Wille des Grundes muß in ſeiner Freiheit bleiben, bis daß alles erfüllt, alles wirklich geworden ſey. Würde er früher unterworfen, ſo bliebe das Gute ſammt dem Böſen in ihm verborgen. Aber das Gute ſoll aus der Finſterniß zur Aktualität erhoben werden, um mit Gott unvergänglich zu leben; das Böſe aber von dem Guten geſchieden, um auf ewig in das Nichtſeyn verſtoßen zu werden. Denn dieß iſt die Endabſicht der Schöpfung, daß, was nicht für ſich ſeyn könnte, für ſich ſey, indem es aus der Finſterniß, als einem von Gott unabhängigen Grunde, ins Daſeyn erhoben wird. Daher die Nothwendigkeit der Geburt und des Todes. Gott gibt die Ideen, die in ihm ohne ſelbſtändiges Leben waren, dahin in die Selbſtheit und das Nichtſeyende, damit, indem ſie aus dieſem ins Leben gerufen werden, ſie als unabhängig exiſtirende wieder in ihm ſeyen [1]. Der Grund wirkt alſo in ſeiner Freiheit die Scheidung und das Gericht (κρίσις), und eben damit die vollkommene Aktualiſirung Gottes. Denn das Böſe, wenn es vom Guten gänzlich geſchieden iſt, iſt auch nicht mehr als Böſes. Es konnte nur wirken durch das (mißbrauchte) Gute, das ihm ſelbſt unbewußt in ihm war. Es genoß im Leben noch der Kräfte der äußern Natur, mit denen es verſuchte zu ſchaffen, und hatte noch

[1] Philoſophie und Religion, (Tübingen, 1804) S. 73. [Bd. IV, S. 63].

Digitized by Google

mittelbaren Antheil an der Güte Gottes. Im Sterben aber wird es von allem Guten geſchieden, und bleibt zwar zurück als Begierde, als ewiger Hunger und Durſt nach der Wirklichkeit, aber ohne aus der Potentialität heraustreten zu können. Sein Zuſtand iſt daher ein Zuſtand des Nichtſeyns, ein Zuſtand des beſtändigen Verzehrtwerdens der Aktivität, oder deſſen, was in ihm aktiv zu ſeyn ſtrebt. Es bedarf darum auch zur Realiſirung der Idee einer endlichen allſeitigen Vollkommenheit keineswegs einer Wiederherſtellung des Böſen zum Guten (der Wiederbringung aller Dinge); denn das Böſe iſt nur bös, inwiefern es über die Potentialität hinausgeht; auf das Nichtſeyn aber, oder den Potenzzuſtand reducirt, iſt es, was es immer ſeyn ſollte, Baſis, Unterworfenes, und als ſolches nicht mehr im Widerſpruch mit der Heiligkeit noch der Liebe Gottes. Das Ende der Offenbarung iſt daher die Ausſtoßung des Böſen vom Guten, die Erklärung deſſelben als gänzlicher Unrealität. Dagegen wird das aus dem Grunde erhobene Gute zur ewigen Einheit mit dem urſprünglichen Guten verbunden; die aus der Finſterniß ans Licht Gebornen ſchließen ſich dem idealen Princip als Glieder ſeines Leibes an, in welchem jenes vollkommen verwirklicht und nun ganz perſönliches Weſen iſt. Solange die anfängliche Dualität dauerte, herrſchte das ſchaffende Wort in dem Grunde, und dieſe Periode der Schöpfung geht durch alle hindurch bis zum Ende. Wenn aber die Dualität durch die Scheidung vernichtet iſt, ordnet das Wort oder das ideale Princip ſich und das mit ihm eins gewordene reale gemeinſchaftlich dem Geiſt unter, und dieſer, als das göttliche Bewußtſeyn, lebt auf gleiche Weiſe in beiden Principien; wie die Schrift von Chriſtus ſagt: Er muß herrſchen, bis daß er alle ſeine Feinde unter ſeine Füße lege. Der letzte Feind, der aufgehoben wird, iſt der Tod (denn der Tod war nur nothwendig zur Scheidung, das Gute muß ſterben, um ſich vom Böſen, und das Böſe, um ſich vom Guten zu ſcheiden). Wenn aber alles ihm unterthan ſeyn wird, alsdann wird auch der Sohn ſelbſt unterthan ſeyn dem, der ihm alles untergethan hat, auf daß Gott ſey Alles in Allem. Denn auch der Geiſt iſt noch nicht das Höchſte; er iſt nur der Geiſt, oder der Hauch

Digitized by Google

der Liebe. Die Liebe aber ist das Höchste. Sie ist das, was da war, ehe denn der Grund und ehe das Existirende (als getrennte) waren, aber noch nicht war als Liebe, sondern — wie sollen wir es bezeichnen?

Wir treffen hier endlich auf den höchsten Punkt der ganzen Untersuchung. Schon lange hörten wir die Frage: wozu soll doch jene erste Unterscheidung dienen, zwischen dem Wesen, sofern es Grund ist und inwiefern es existirt? Denn entweder gibt es für die beiden keinen gemeinsamen Mittelpunkt: dann müssen wir uns *für* den absoluten Dualismus erklären. Oder es gibt einen solchen: so fallen beide in der letzten Betrachtung wieder zusammen. Wir haben dann Ein Wesen für alle Gegensätze, eine absolute Identität von Licht und Finsterniß, Gut und Bös und alle die ungereimten Folgen, auf die jedes Vernunftsystem gerathen muß, und die auch diesem System vorlängst nachgewiesen sind.

Was wir in der ersten Beziehung annehmen, haben wir bereits erklärt: es muß *vor* allem Grund und vor allem Existirenden, also überhaupt vor aller Dualität, ein Wesen seyn; wie können wir es anders nennen als den Urgrund oder vielmehr *Ungrund*? Da es vor allen Gegensätzen vorhergeht, so können diese in ihm nicht unterscheidbar noch auf irgend eine Weise vorhanden seyn. Es kann daher nicht als die Identität, es kann nur als die absolute *Indifferenz* beider bezeichnet werden. Die meisten, wenn sie bis zu dem Punkt der Betrachtung kommen, wo sie ein Verschwinden aller Gegensätze erkennen müssen, vergessen, daß diese nun wirklich verschwunden sind, und prädiciren sie wieder als solche von der Indifferenz, die ihnen doch eben durch ein gänzliches Aufhören derselben entstanden war. Die Indifferenz ist nicht ein Produkt der Gegensätze, noch sind sie implicite in ihr enthalten, sondern sie ist ein eignes von allem Gegensatz geschiedenes Wesen, an dem alle Gegensätze sich brechen, das nichts anderes ist als eben das Nichtseyn derselben, und das darum auch kein Prädicat hat als eben das der Prädicatlosigkeit, ohne daß es deßwegen ein Nichts oder ein Unding wäre. Entweder also sie setzen in dem vor allem Grund vorhergehenden Ungrund wirklich die Indifferenz: so haben

Digitized by Google

sie weder gut noch bös — (denn daß die Erhebung des Gegensatzes von Gut und Bös auf diesen Standpunkt überhaupt unstatthaft ist, lassen wir einstweilen auf sich beruhen) — und können von ihm auch weder das eine noch das andere, noch auch beides zugleich prädiciren. Oder sie setzen Gut und Bös: so setzen sie auch gleich die Dualität und also schon nicht mehr den Ungrund oder die Indifferenz. Zur Erläuterung des letzten sey Folgendes gesagt! Reales und Ideales, Finsterniß und Licht, oder wie wir die beiden Principien sonst bezeichnen wollen, können von dem Ungrund niemals als Gegensätze prädicirt werden. Aber es hindert nichts, daß sie nicht als Nichtgegensätze, d. h. in der Disjunktion und jedes für sich von ihm prädicirt werden, womit aber eben die Dualität (die wirkliche Zweiheit der Principien) gesetzt ist. In dem Ungrund selbst ist nichts, wodurch dieß verhindert würde. Denn eben weil er sich gegen beide als totale Indifferenz verhält, ist er gegen beide gleichgültig. Wäre er die absolute Identität von beiden, so könnte er nur beide zugleich seyn, d. h. beide müßten als Gegensätze von ihm prädicirt werden, und wären dadurch selber wieder eins. Unmittelbar aus dem Weder — Noch oder der Indifferenz bricht also die Dualität hervor (die etwas ganz anderes ist als Gegensatz, wenn wir auch bisher, da wir noch nicht zu diesem Punkt der Untersuchung gelangt waren, beides als gleichbedeutend gebraucht haben sollten), und ohne Indifferenz, d. h. ohne einen Ungrund, gäbe es keine Zweiheit der Principien. Anstatt also, daß dieser die Unterscheidung wieder aufhöbe, wie gemeint wurde, setzt und bestätigt er sie vielmehr. Weit entfernt, daß die Unterscheidung zwischen dem Grund und dem Existirenden eine bloß logische, oder nur zur Aushülfe herbeigerufene und am Ende wieder als unächt zu befindende gewesen wäre, zeigte sie sich vielmehr als eine sehr reelle Unterscheidung, die von dem höchsten Standpunkt aus erst recht bewährt und völlig begriffen wurde.

Nach dieser dialektischen Erörterung können wir uns also ganz bestimmt auf folgende Art erklären. Das Wesen des Grundes, wie das des Existirenden, kann nur das vor allem Grunde Vorhergehende

Digitized by Google

ſeyn, alſo das ſchlechthin betrachtete Abſolute, der Ungrund. Er kann es aber (wie bewieſen) nicht anders ſeyn, als indem er in zwei gleich ewige Anfänge auseinandergeht, nicht daß er beide zugleich, ſondern daß er in jedem gleicherweiſe, alſo in jedem das Ganze, oder ein eignes Weſen iſt. Der Ungrund theilt ſich aber in die zwei gleich ewigen Anfänge, nur damit die zwei, die in ihm, als Ungrund, nicht zugleich oder Eines ſeyn konnten, durch Liebe eins werden, d. h. er theilt ſich nur, damit Leben und Lieben ſey und perſönliche Exiſtenz. Denn Liebe iſt weder in der Indifferenz, noch wo Entgegengeſetzte verbunden ſind, die der Verbindung zum Seyn bedürfen, ſondern (um ein ſchon geſagtes Wort zu wiederholen) dieß iſt das Geheimniß der Liebe, daß ſie ſolche verbindet, deren jedes für ſich ſeyn könnte und doch nicht iſt, und nicht ſeyn kann ohne das andere[1]. Darum ſowie im Ungrund die Dualität wird, wird auch die Liebe, welche das Exiſtirende (Ideale) mit dem Grund zur Exiſtenz verbindet. Aber der Grund bleibt frei und unabhängig von dem Wort bis zur endlichen gänzlichen Scheidung. Dann löst er ſich auf, wie im Menſchen, wenn er zur Klarheit übergeht und als bleibendes Weſen ſich gründet, die anfängliche Sehnſucht ſich löst, indem alles Wahre und Gute in ihr ins lichte Bewußtſeyn erhoben wird, alles andere aber, das Falſche nämlich und Unreine, auf ewig in die Finſterniß beſchloſſen, um als ewig dunkler Grund der Selbſtheit, als Caput mortuum ſeines Lebensproceſſes und als Potenz zurückzubleiben, die nie zum Actus hervorgehen kann. Dann wird alles dem Geiſt unterworfen: in dem Geiſt iſt das Exiſtirende mit dem Grunde zur Exiſtenz eins; in ihm ſind wirklich beide zugleich, oder er iſt die abſolute Identität beider. Aber über dem Geiſt iſt der anfängliche Ungrund, der nicht mehr Indifferenz (Gleichgültigkeit) iſt, und doch nicht Identität beider Principien, ſondern die allgemeine, gegen alles gleiche und doch von nichts ergriffene Einheit, das von allem freie und doch alles durchwirkende Wohlthun, mit Einem Wort die Liebe, die Alles in Allem iſt.

[1] Aphorismen über die Naturphiloſophie in den Jahrbüchern der Medicin als Wiſſenſchaft. Bd. I, Heft 1. Aphor. 162. 168. [oben S. 174].

Digitized by Google

Wer alſo (wie vorhin) ſagen wollte: es ſey in dieſem Syſtem Ein Princip für alles, es ſey ein und daſſelbe Weſen, das im finſtern Naturgrund und das in der ewigen Klarheit waltet, ein und daſſelbe, das die Härte und Abgeſchnittenheit der Dinge, und das die Einheit und Sanftmuth wirkt, das nämliche, das mit dem Willen der Liebe im Guten und mit dem Willen des Zornes im Böſen herrſcht, der hätte, obgleich er das alles ganz richtig ſagt, doch dieß nicht zu vergeſſen: daß das Eine Weſen in ſeinen zwei Wirkungsweiſen ſich wirklich in zwei Weſen ſcheidet, daß es in dem einen bloß Grund zur Exiſtenz, in dem andern bloß Weſen (und darum nur ideal iſt); ferner daß nur Gott als Geiſt die abſolute Identität beider Principien, aber nur dadurch und inſofern iſt, daß und inwiefern beide ſeiner Perſönlichkeit unterworfen ſind. Wer aber vollends auf dem höchſten Standpunkt dieſer Anſicht eine abſolute Identität des Guten und Böſen fände, zeigte ſeine gänzliche Unkunde, indem Böſes und Gutes durchaus keinen urſprünglichen Gegenſatz, am allerwenigſten aber eine Dualität bilden. Dualität iſt, wo ſich wirklich zwei Weſen entgegenſtehen. Das Böſe aber iſt kein Weſen, ſondern ein Unweſen, das nur im Gegenſatz eine Realität iſt, nicht an ſich. Auch iſt die abſolute Identität, der Geiſt der Liebe, eben darum eher als das Böſe, weil dieſes erſt im Gegenſatz mit ihm erſcheinen kann. Daher es auch nicht von der abſoluten Identität begriffen ſeyn kann, ſondern ewig von ihr ausgeſchloſſen und ausgeſtoßen iſt [1].

Wer endlich darum, weil in Bezug auf das Abſolute ſchlechthin betrachtet alle Gegenſätze verſchwinden, dieſes Syſtem Pantheismus nennen wollte, dem möchte auch dieſes vergönnt ſeyn [2]. Wir laſſen

[1] Hieraus erhellt, wie ſonderbar es iſt, zu fordern, daß der Gegenſatz von Gut und Bös gleich in den erſten Principien erklärt werde. So reden muß freilich, wer Gut und Bös für eine wirkliche Dualität und den Dualismus für das vollkommenſte Syſtem hält.

[2] Niemand kann mehr als der Verfaſſer in den Wunſch einſtimmen, den Hr. Fr. Schlegel in den Heidelb. Jahrb. H. 2, S. 242 äußert, daß der unmännliche pantheiſtiſche Schwindel in Deutſchland aufhören möge, beſonders, da Hr. S. auch die äſthetiſche Träumerei und Einbildung dazuſetzt, und inwiefern

Digitized by Google

gern jedem seine Weise, sich die Zeit, und was in ihr ist, verständlich zu machen. Der Name thuts nicht; auf die Sache kommt es an. Die Eitelkeit einer Polemik aus bloßen Allgemeinbegriffen philosophischer Systeme gegen ein Bestimmtes, das wohl mit ihnen manchen Berührungspunkt gemein haben kann und daher auch schon mit allen verwechselt worden ist, das aber in jedem einzelnen Punkt seine eigenthümlichen Bestimmungen hat — die Eitelkeit einer solchen Polemik haben wir schon im Eingange zu dieser Abhandlung berührt. So ist es geschwind zu sagen, ein System lehre die Immanenz der Dinge in Gott; und doch wäre z. B. in Bezug auf uns damit nichts gesagt, ob es gleich nicht geradezu unwahr heißen könnte. Denn wir haben genugsam gezeigt, daß alle Naturwesen ein bloßes Seyn im Grunde, oder in der noch nicht zur Einheit mit dem Verstande gelangten anfänglichen Sehnsucht haben, daß sie also in Bezug auf Gott bloß peripherische

wir zugleich die Meinung von der ausschließenden Vernunftmäßigkeit des Spinozismus mit zu jenem Schwindel rechnen dürfen. Es ist zwar in Deutschland, wo ein philosophisches System Gegenstand literarischer Industrie wird, und so viele, denen die Natur selbst für alltägliche Dinge den Verstand versagt hat, sich zum Mitphilosophiren berufen glauben, sehr leicht, eine falsche Meinung, ja sogar einen Schwindel zu erregen. Beruhigen kann wenigstens das Bewußtseyn, ihn nie persönlich begünstigt oder durch eigne hülfreiche Unterstützung aufgemuntert zu haben, sondern mit Erasmus (so wenig man sonst mit ihm gemein haben mag) sagen zu können: semper solus esse volui nihilque pejus odi quam juratos et factiosos. Der Verfasser hat nie durch Stiftung einer Sekte andern, am wenigsten sich selbst die Freiheit der Untersuchung nehmen wollen, in welcher er sich noch immer begriffen erklärte und wohl immer begriffen erklären wird. Den Gang, den er in gegenwärtiger, Abhandlung genommen, wo, wenn auch die äußere Form des Gesprächs fehlt doch alles wie gesprächsweise entsteht, wird er auch künftig beibehalten. Manches konnte hier schärfer bestimmt und weniger lässig gehalten, manches vor Mißdeutung ausdrücklicher verwahrt werden. Der Verf. unterließ es zum Theil absichtlich. Wer es nicht so von ihm nehmen kann oder will, der nehme überhaupt nichts von ihm, er suche andere Quellen. Vielleicht aber, daß, von unberufenen Nachfolgern und Gegnern, dieser Abhandlung die Achtung zu Theil wird, die sie der früheren, verwandten Schrift Philosophie und Religion durch gänzliches Ignoriren erwiesen haben, wozu die ersten gewiß weniger durch die Drohworte der Vorrede oder die Darstellungsart, als durch den Inhalt selbst bewogen wurden.

Digitized by Google

Weſen ſind. Nur der Menſch iſt in Gott, und eben durch dieſes in-Gott-Seyn der Freiheit fähig. Er allein iſt ein Centralweſen und ſoll darum auch im Centro bleiben. In ihm ſind alle Dinge erſchaffen, ſo wie Gott nur durch den Menſchen auch die Natur annimmt und mit ſich verbindet. Die Natur iſt das erſte oder alte Teſtament, da die Dinge noch außer dem Centro und daher unter dem Geſetze ſind. Der Menſch iſt der Anfang des neuen Bundes, durch welchen als Mittler, da er ſelbſt mit Gott verbunden wird, Gott (nach der letzten Scheidung) auch die Natur annimmt und zu ſich macht. Der Menſch iſt alſo der Erlöſer der Natur, auf den alle Vorbilder derſelben zielen. Das Wort, das im Menſchen erfüllt wird, iſt in der Natur als ein dunkles, prophetiſches (noch nicht völlig ausgeſprochenes) Wort. Daher die Vorbedeutungen, die in ihr ſelbſt keine Auslegung haben und erſt durch den Menſchen erklärt werden. Daher die allgemeine Finalität der Urſachen, die ebenfalls nur von dieſem Standpunkt verſtändlich wird. Wer nun alle dieſe Mittelbeſtimmungen ausläßt oder überſieht, der hat leicht zu widerlegen. Es iſt um die bloß hiſtoriſche Kritik zwar eine bequeme Sache. Man braucht dabei nichts ſelbſt, aus eignem Vermögen, hinzuſtellen, und kann das Caute, per Deos! incede, latet ignis sub cinere doloso, trefflich beobachten. Dabei ſind aber willkürliche und unbewieſene Vorausſetzungen unvermeidlich. So um zu beweiſen, daß es nur zwei Erklärungsarten des Böſen gebe — die dualiſtiſche, nach welcher ein böſes Grundweſen, gleichviel mit welchen Modificationen, unter oder neben dem guten, angenommen wird, und die kabbaliſtiſche, nach welcher das Böſe durch Emanation und Entfernung erklärt wird — und daß deßhalb jedes andere Syſtem den Unterſchied von Gut und Bös aufheben müſſe; um dieß zu beweiſen, würde nichts weniger als die ganze Macht einer tief erſonnenen und gründlich ausgebildeten Philoſophie erfordert. In dem Syſtem hat jeder Begriff ſeine beſtimmte Stelle, an der er allein gilt, und die auch ſeine Bedeutung, ſo wie ſeine Limitation beſtimmt. Wer nun nicht auf das Innere eingeht, ſondern nur die allgemeinſten Begriffe aus dem Zuſammenhange heraushebt, wie mag der das Ganze richtig beurtheilen? So haben wir

Digitized by Google

den bestimmten Punkt des Systems aufgezeigt, wo der Begriff der Indifferenz allerdings der einzige vom Absoluten mögliche ist. Wird er nun allgemein genommen, so wird das Ganze entstellt, es folgt dann auch, daß dieses System die Persönalität des höchsten Wesens aufhebe. Wir haben zu diesem oft gehörten Vorwurf wie zu manchem andern bisher geschwiegen, glauben aber in dieser Abhandlung den ersten deutlichen Begriff derselben aufgestellt zu haben. In dem Ungrund oder der Indifferenz ist freilich keine Persönlichkeit; aber ist denn der Anfangspunkt das Ganze? Nun fordern wir die, welche jenen Vorwurf so leichthin gemacht, auf, uns dagegen nach ihren Ansichten auch nur das geringste Verständliche über diesen Begriff vorzubringen. Ueberall finden wir vielmehr, daß sie die Persönlichkeit Gottes als unbegreiflich und auf keine Weise verständlich zu machen angeben, woran sie auch ganz recht thun, indem sie eben jene abstrakten Systeme, in denen alle Persönlichkeit überhaupt unmöglich ist, für die einzigen vernunftgemäßen halten, was vermuthlich auch der Grund ist, daß sie jedem die nämlichen zutrauen, der nicht Wissenschaft und Vernunft verachtet. Wir im Gegentheil sind der Meinung, daß eben von den höchsten Begriffen eine klare Vernunfteinsicht möglich seyn muß, indem sie nur dadurch uns wirklich eigen, in uns selbst aufgenommen und ewig gegründet werden können. Ja, wir gehen noch weiter, und halten mit Lessing selbst die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten für schlechterdings nothwendig, wenn dem menschlichen Geschlecht damit geholfen werden soll[1]. Ebenso sind wir überzeugt, daß, um jeden möglichen Irrthum (in eigentlich geistigen Gegenständen) darzuthun, die Vernunft vollkommen hinreiche, und die Ketzerrichtende Miene bei Beurtheilung philosophischer Systeme ganz entbehrlich sey[2]. Ein absoluter Dualismus von Gut und Bös in die Geschichte übergetragen, wonach in allen Erscheinungen und Werken des menschlichen Geistes entweder das eine oder das andere Princip herrscht, wonach es nur zwei Systeme

[1] Erziehung des Menschengeschlechts, §. 76.

[2] Besonders wenn man auf der andern Seite da nur von Ansichten reden will, wo man von alleinseligmachenden Wahrheiten sprechen sollte.

Digitized by Google

und zwei Religionen gibt, eine abſolut gute und eine ſchlechthin böſe; ferner die Meinung, daß alles vom Reinen und Lautern angefangen, und alle ſpäteren Entwicklungen (die doch nothwendig waren, um die in der erſten Einheit enthaltenen partiellen Seiten und dadurch ſie ſelbſt vollkommen zu offenbaren) nur Verderbniß und Verfälſchungen geweſen: dieſe ganze Anſicht dient zwar in der Kritik als ein mächtiges Alexanders-Schwert, um überall den gordiſchen Knoten ohne Mühe entzwei zu hauen, führt aber in die Geſchichte einen durchaus illiberalen und höchſt beſchränkenden Geſichtspunkt ein. Es war eine Zeit, die vor jener Trennung vorherging, und eine Weltanſicht und Religion, die, obgleich der abſoluten entgegengeſetzt, doch aus eignem Grunde entſprang, und nicht aus Verfälſchung der erſten. Das Heiligthum iſt, hiſtoriſch genommen, ſo urſprünglich als das Chriſtenthum und, wenn gleich nur Grund und Baſis des Höheren, doch von keinem andern abgeleitet.

Dieſe Betrachtungen führen auf unſern Anfangspunkt zurück. Ein Syſtem, das den heiligſten Gefühlen, das dem Gemüth und ſittlichen Bewußtſeyn widerſpricht, kann, in dieſer Eigenſchaft wenigſtens, nie ein Syſtem der Vernunft, ſondern nur der Unvernunft heißen. Dagegen würde ein Syſtem, worin die Vernunft ſich ſelbſt wirklich erkennte, alle Anforderungen des Geiſtes wie des Herzens, des ſittlichſten Gefühls wie des ſtrengſten Verſtandes vereinigen müſſen. Die Polemik gegen Vernunft und Wiſſenſchaft verſtattet zwar eine gewiſſe vornehme Allgemeinheit, die genaue Begriffe umgeht, ſo daß wir leichter die Abſichten derſelben als ihren beſtimmten Sinn errathen können. Indeß fürchten wir, wenn wir es auch ergründeten, doch auf nichts Außerordentliches zu ſtoßen. Denn ſo hoch wir auch die Vernunft ſtellen, glauben wir doch z. B. nicht, daß jemand aus reiner Vernunft tugendhaft, oder ein Held, oder überhaupt ein großer Menſch ſey; ja nicht einmal, nach der bekannten Rede, daß das Menſchengeſchlecht durch ſie fortgepflanzt werde. Nur in der Perſönlichkeit iſt Leben; und alle Perſönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde, der alſo allerdings auch Grund der Erkenntniß ſeyn muß. Aber nur der Verſtand iſt es, der das in dieſem Grunde

Digitized by Google

verborgene und bloß potentialiter enthaltene herausbildet und zum Actus erhebt. Dieß kann nur durch Scheidung geſchehen, alſo durch Wiſſenſchaft und Dialektik, von denen wir überzeugt ſind, daß ſie allein es ſeyn werden, die jenes öfter, als wir denken, da geweſene, aber immer wieder entflohene, uns allen vorſchwebende und noch von keinem ganz ergriffene Syſtem feſthalten und zur Erkenntniß auf ewig bringen werden. Wie wir im Leben eigentlich nur kräftigem Verſtande trauen, und am meiſten bei denen, die uns immer ihr Gefühl zur Schau legen, jedes wahre Zartgefühl vermiſſen, ſo kann auch, wo es ſich von Wahrheit und Erkenntniß handelt, die Selbſtheit, die es bloß bis zum Gefühl gebracht hat, uns kein Vertrauen abgewinnen. Das Gefühl iſt herrlich, wenn es im Grunde bleibt; nicht aber, wenn es an den Tag tritt, ſich zum Weſen machen und herrſchen will. Wenn, nach den trefflichen Anſichten Franz Baaders, der Erkenntnißtrieb die größte Analogie mit dem Zeugungstrieb hat[1], ſo gibt es auch in der Erkenntniß etwas der Zucht und Verſchämtheit Analoges, und dagegen auch eine Un-Zucht und Schamloſigkeit, eine Art fauniſcher Luſt, die an allem herumkoſtet, ohne Ernſt und ohne Liebe, etwas zu bilden oder zu geſtalten. Das Band unſerer Perſönlichkeit iſt der Geiſt, und wenn nur die werkthätige Verbindung beider Principien ſchaffend und erzeugend werden kann, ſo iſt Begeiſterung im eigentlichen Sinn das wirkſame Princip jeder erzeugenden und bildenden Kunſt oder Wiſſenſchaft. Jede Begeiſterung äußert ſich auf eine beſtimmte Weiſe; und ſo gibt es auch eine, die ſich durch dialektiſchen Kunſttrieb äußert, eine eigentlich wiſſenſchaftliche Begeiſterung. Es gibt darum auch eine dialektiſche Philoſophie, die als Wiſſenſchaft beſtimmt, z. B. von Poeſie und Religion, geſchieden, und etwas ganz für ſich Beſtehendes, nicht aber mit allem Möglichen nach der Reihe eins iſt, wie die behaupten, welche jetzt in ſo vielen Schriften alles mit allem zu vermiſchen bemüht ſind. Man ſagt, die Reflexion ſey gegen die Idee feindſelig; aber gerade dieß iſt der höchſte Triumph der Wahrheit, daß ſie aus der äußerſten Scheidung

[1] Man ſ. die Abhandlung obigen Inhalts in den Jahrbüchern für Medicin. Bd. III, 1. Heft, S. 113.

Digitized by Google

und Trennung dennoch siegreich hervortritt. Die Vernunft ist in dem Menschen das, was nach den Mystikern das Primum passivum in Gott oder die anfängliche Weisheit ist, in der alle Dinge beisammen und doch gesondert, eins und doch jedes frei in seiner Art sind. Sie ist nicht Thätigkeit, wie der Geist, nicht absolute Identität beider Principien der Erkenntniß, sondern die Indifferenz; das Maß und gleichsam der allgemeine Ort der Wahrheit, die ruhige Stätte, darin die ursprüngliche Weisheit empfangen wird, nach welcher, als dem Urbild hinblickend, der Verstand bilden soll. Die Philosophie hat ihren Namen einerseits von der Liebe, als dem allgemein begeisternden Princip, andererseits von dieser ursprünglichen Weisheit, die ihr eigentliches Ziel ist.

Wenn der Philosophie das dialektische Princip, d. h. der sondernde, aber eben darum organisch ordnende und gestaltende, Verstand, zugleich mit dem Urbild, nach dem er sich richtet, entzogen wird, so, daß sie in sich selbst weder Maß noch Regel mehr hat: so bleibt ihr allerdings nichts anderes übrig, als daß sie sich historisch zu orientiren sucht, und die Ueberlieferung, an welche bei einem gleichen Resultat schon früher verwiesen worden, zur Quelle und Richtschnur nimmt. Dann ist es Zeit, wie man die Poesie bei uns durch die Kenntniß der Dichtungen aller Nationen zu begründen meinte, auch für die Philosophie eine geschichtliche Norm und Grundlage zu suchen. Wir hegen die größte Achtung für den Tiefsinn historischer Nachforschungen, und glauben gezeigt zu haben, daß die fast allgemeine Meinung, als habe der Mensch erst allmählich von der Dumpfheit des thierischen Instinkts zur Vernunft sich aufgerichtet, nicht die unserige sey. Dennoch glauben wir, daß die Wahrheit uns näher liege, und daß wir für die Probleme, die zu unserer Zeit rege geworden sind, die Auflösung zuerst bei uns selbst und auf unserem eignen Boden suchen sollen, ehe wir nach so entfernten Quellen wandeln. Die Zeit des bloß historischen Glaubens ist vorbei, wenn die Möglichkeit unmittelbarer Erkenntniß gegeben ist. Wir haben eine ältere Offenbarung als jede geschriebene, die Natur. Diese enthält Vorbilder, die noch kein Mensch gedeutet hat, während die der geschriebenen ihre Erfüllung und Auslegung längst erhalten haben. Das einzig

Digitized by Google

wahre System der Religion und Wissenschaft würde, wenn das Verständniß jener ungeschriebenen Offenbarung eröffnet wäre, nicht in dem dürftig zusammengebrachten Staat einiger philosophischen und kritischen Begriffe, sondern zugleich in dem vollen Glanze der Wahrheit und der Natur erscheinen. Es ist nicht die Zeit, alte Gegensätze wieder zu erwecken, sondern das außer und über allem Gegensatz Liegende zu suchen.

Gegenwärtiger Abhandlung wird eine Reihe anderer folgen, in denen das Ganze des ideellen Theils der Philosophie allmählich dargestellt wird.

Digitized by Google

Stuttgarter Privatvorlesungen.

(Aus dem handschriftlichen Nachlaß.)

1810.

Digitized by Google

Digitized by Google

Inhaltsübersicht.

Seite

I.

Das Princip des Systems als absolute Identität des Realen und Idealen 421
Verschiedene Ausdrücke für das Princip des Systems.
Der Uebergang von der Identität zur Differenz
a) Möglichkeit dieses Uebergangs 425
b) Wirklichkeit des Uebergangs oder der Scheidung in Gott . . 428

II.

Unterscheidung zwischen einem Höheren und einem Niedereren in Gott . 431
Bezeichnung des Verhältnisses der zwei Principien in Gott durch die Begriffe des Seyenden und des Seyns oder des Seyenden und des Nichtseyenden 436
Ableitung des Begriffs des Nichtseyenden.
Weitere Deduktion der zwei Principien in Gott als Gegensatz der Selbstheit und der Liebe 438
Ableitung der Natur und ihres Verhältnisses zu Gott 440
Schema der neueren Philosophie 443
Abriß der Naturphilosophie 446

III.

Begriff des Menschen und der menschlichen Freiheit 457
Ursprung des Bösen
Das Zurücksinken des Menschen in die Natur und dessen Folgen . . . 459
Deduktion des Staats 461
Begriff der Offenbarung und der Kirche 463
Verhältniß von Staat und Kirche.
Der (individuelle) Menschengeist — Psychologie —.
Unterscheidung von Gemüth, Geist und Seele als der drei Potenzen des menschlichen Geistes.
1) Gemüth 465

Digitized by Google

Seite
2) Geist 466
3) Seele 468
Geisteskrankheit. — Gut und bös.
Beziehung der Seele zu der Kunst und zur Philosophie.
(Verstand und Vernunft)
Beziehung der Seele zur Moral und zur Religion.
Tod und Zustand nach dem Tod 474
Gedanken über eine Philosophie der Geisterwelt 478
Letzte Entwicklung der Dinge 482

Digitized by Google

I.

Inwiefern ist überhaupt ein System möglich? Antwort: es hat lange schon ein System gegeben, ehe der Mensch darauf gedacht hat, eines zu machen — das System der Welt. Dieß also zu finden, ist die eigentliche Aufgabe. Das wahre System kann nicht *erfunden*, es kann nur als ein an sich, namentlich im göttlichen Verstande, bereits *vorhandenes* gefunden werden. Die meisten philosophischen Systeme sind bloße Werke ihrer Urheber — gut oder schlecht ersonnene — fast sich verhaltend wie unsere historischen Romane (z. B. der Leibnizianismus). Ein System in diesem Sinn als das einzig mögliche behaupten zu wollen, ist höchst illiberal, — Schulsystem —. Ich versichere, daß ich dazu keinen Beitrag habe liefern wollen.

Indessen kann auch jenes wahre System in seiner *empirischen* Totalität nicht gefunden werden, als wozu die Erkenntniß aller, auch der einzelnsten Mittelglieder erfordert würde.

Soll das zu findende ein Weltsystem seyn, so muß es 1) als *Weltsystem* ein Princip haben, das sich selbst trägt, das in sich und durch sich selbst besteht, das sich selbst in jedem Theil des Ganzen reproducirt; 2) darf es nichts ausschließen (z. B. die Natur), nichts einseitig unterordnen oder gar unterdrücken; 3) muß es eine Methode der Entwicklung und des Fortschreitens haben, bei der man versichert seyn kann, daß kein wesentliches Mittelglied übersprungen werden kann.

Was ist Princip meines Systems? — Dieses Princip ist auf verschiedene Weise ausgedrückt worden:

a) als Princip der absoluten Identität schlechthin, wohl zu unterscheiden von absoluter Einerleiheit; die hier gemeinte Identität ist eine

Digitized by Google

organiſche Einheit aller Dinge. In jedem Organismus iſt Einheit, ohne daß jedoch die Theile deſſelben für einerlei gehalten werden könnten. So z. B. löſen ſich im menſchlichen Körper alle Differenzen der Organe und Funktionen in Ein untheilbares Leben auf, deſſen Empfindung als eines untheilbaren, harmoniſchen die Empfindung des Wohlſeyns iſt, aber die Theile und Funktionen, die dieſes organiſche Ganze bilden, ſind darum nicht einerlei; der Magen z. B. thut nicht die Funktionen des Gehirns ꝛc.

b) Beſtimmter wurde dieſes Princip ausgedrückt als abſolute Identität des Realen und Idealen. Die Meinung iſt hier nicht, daß das Reale und Ideale numeriſch oder logiſch einerlei ſey; es iſt eine weſentliche Einheit gemeint; es iſt zwar eine und eben dieſelbe Sache in beiden Formen geſetzt, aber ſie iſt in jeder dieſer Formen ein eignes, und nicht einerlei Weſen. Wenn z. B. Jacob auch Iſrael hieß, ſo war es immer eben daſſelbe Individuum, das durch die verſchiedenen Namen nicht verſchieden individualiſirt wurde. Aber nicht ſo verhält es ſich mit der Identität des Realen und Idealen. Man ſetze z. B. $\frac{A}{B = C}$, hier ſind B und C identiſch, weil ſie dem Weſen nach A ſind, aber verſchieden ſind ſie voneinander als Formen, oder für ſich betrachtet; B kann ewig nicht C, C nicht B werden, ebenſo iſt auch A in B und A in C jedes ein eignes Weſen. Eben dadurch, daß in jedem daſſelbe Weſen iſt, iſt zwiſchen ihnen eine weſentliche (d. h. nicht bloß formelle, logiſche oder nominale) Einheit, zugleich aber ein wirklicher Gegenſatz oder Dualism, indem ſie ſich untereinander nicht aufheben können. Denn dadurch, daß ſich A in B und in C individualiſirt, bekommen beide das gleiche Recht zur Exiſtenz.

Warum iſt denn nun aber das erſte Princip als Identität des Realen und Idealen beſtimmt worden? — Zunächſt eben um anzudeuten, daß weder das Reale noch das Ideale als ſolches das Erſte oder das Abſolute ſey, ſondern beides nur untergeordnete Formen des eigentlichen Ur-Weſens. Dann aber ſoll es allerdings auch poſitiv ausſagen, daß in beiden daſſelbe Weſen ſey. Mein Princip iſt am

Digitized by Google

besten zu erklären in Bezug auf den Fichtianismus. Fichte macht den Schluß: Kein Daseyn als für sich selbst. Nun nur das Ich für sich selbst da. Also ꝛc. Den Untersatz nun leugne ich. Denn Subjekt und Objekt ist die allgemeine Form in der Materie so gut als im Ich (worin dann von der andern Seite wieder der Unterschied liege, dieß ist freilich erst in der Folge zu zeigen): so z. B. ist in dem Körper die zurückstoßende Kraft das Objektive, die attraktive in Ansehung des Körpers die auf ihn selbst zurückgehende, also subjektive Kraft. Fichten ist jener mit der Identität verknüpfte Dualism fremd.

c) In einem dritten Ausdruck wurde das Princip meiner Philosophie geradezu Absolutes oder Gott genannt. Das Absolute ist nun aber hier Princip der ganzen Philosophie; diese ist nur Ein Ganzes, sie lebt und webt in Gott, während das dogmatische oder Leibniz-Wolffsche System, aber auch das Kantsche Gott erst hintennach bringen. Der Unterschied meiner Philosophie und der Philosophie überhaupt von der Theologie, mit der sie verwandt, ist der, daß die Theologie mehr nur ein Abstractum der Philosophie ist; sie nimmt gewissermaßen Gott als ein besonderes Objekt, während die Philosophie Gott zugleich als höchsten Erklärungsgrund aller Dinge betrachtet, und daher die Idee Gottes auch über andere Gegenstände verbreitet. Hiermit hängt das Folgende zusammen.

Es ist eine gewöhnliche Frage die: wenn die Philosophie Gott zu ihrem Grund macht, wie gelangen wir zur Erkenntniß Gottes oder des Absoluten? — Auf diese Frage gibt es keine Antwort. Die Existenz des Unbedingten kann nicht erwiesen werden wie die des Bedingten. Das Unbedingte ist das Element, worin allein Demonstration möglich ist. So wie der Geometer, wenn er seine Sätze zu beweisen beginnt, nicht zuerst das Daseyn eines Raums beweist, sondern ihn nur voraussetzt, ebenso beweist die Philosophie nicht das Daseyn Gottes, sondern sie bekennt, daß sie ohne ein Absolutes oder Gott gar nicht vorhanden wäre. — Alles läßt sich nur darstellen im Absoluten; das Unbedingte geht darum auch nicht vor dem Daseyn der Philosophie her,

Digitized by Google

ſondern die ganze Philoſophie beſchäftigt ſich mit dieſem Daſeyn, die ganze Philoſophie iſt eigentlich der fortgehende Beweis des Abſoluten, der daher nicht im Anfang derſelben gefordert werden darf. Wenn das Univerſum nichts anderes ſeyn kann als Manifeſtation des Abſoluten, Philoſophie aber wieder nichts anderes als geiſtige Darſtellung des Univerſums, ſo iſt auch die ganze Philoſophie nur Manifeſtation, d. h. fortgehende Erweiſung Gottes.

Wir gehen nun von dem Satz aus: das Urweſen iſt nothwendig und ſeiner Natur nach abſolute Identität des Realen und Idealen. Mit dieſem Satz iſt aber noch nichts geſagt: wir haben bloß den Begriff des Urweſens, aber wir haben es noch nicht als ein aktuelles, wirkliches Weſen. So z. B. wenn wir ſagen: das Weſen des Menſchen iſt eine abſolute Identität von Freiheit und Nothwendigkeit — ein freies und ein nothwendiges Princip ſind innigſt in ihm vereinigt —, ſo haben wir damit zwar einen Begriff des Menſchen, aber noch keinen lebendigen wirklichen Menſchen; dazu (um einen wirklichen Menſchen zu haben) müſſen wir ihn betrachten, inwiefern dieſe Principien in ihm wirklich im Gegenſatz, im Kampfe begriffen ſind. — Anders ausgedrückt: das Urweſen als abſolute Identität des Realen und Idealen iſt ſelbſt wieder nur ſubjektiv geſetzt, aber wir müſſen es ebenſo gut objektiv begreifen: es muß nicht nur in ſich, ſondern auch außer ſich abſolute Identität des Realen und Idealen ſeyn, d. h. es muß als ſolche ſich offenbaren, ſich aktualiſiren — es muß auch in der Exiſtenz ſich zeigen als ein ſolches, das dem Weſen nach abſolute Identität des Realen und Idealen iſt. Nun kann aber alles nur in ſeinem Gegentheil offenbar werden, alſo Identität in Nicht-Identität, in Differenz, in Unterſcheidbarkeit der Principien. Wie dieß nun in Gott möglich, davon reden wir hier noch nicht, ſondern nur davon, daß eine Trennung, eine Differenz geſetzt werden muß, wenn wir nämlich vom Weſen zur Exiſtenz kommen wollen.

Man hat dieſen Uebergang von Identität zu Differenz ſehr oft als ein Aufheben der Identität angeſehen; dieß iſt aber gar nicht der Fall, wie ich gleich zeigen werde. Es iſt vielmehr nur eine

Digitized by Google

Doublirung des Weſens, alſo eine Steigerung der Einheit, was wieder durch Analogie mit uns deutlich zu machen iſt. Bewußtſeyn entſteht durch eine Scheidung von Principien, die zuvor implicite im Menſchen waren, z. B. rationales und irrationales. Keines von beiden ſoll vertilgt werden. Eben in dem Streit und der Verſöhnung beider ſoll ſich unſere Menſchheit bewähren. Wenn wir uns nun bewußt werden — wenn ſich in uns Licht und Finſterniß ſcheiden —, ſo treten wir ja dadurch nicht *aus uns hinaus*, die beiden Principien bleiben doch in uns als ihrer Einheit. Wir verlieren nichts von unſerem Weſen, ſondern beſitzen uns jetzt nur in gedoppelter Geſtalt, nämlich einmal in der Einheit, das andremal in der Entzweiung. So *Gott*.

Setzen wir A = A als den Zuſtand des in ſich verſchlungenen Seyns, ſo haben wir in dieſem A = A ſchon dreierlei zu bemerken, a) A als Objekt, b) A als Subjekt, c) die Identität beider; aber dieß alles reell-ununterſcheidbar. Nun ſoll Differenz der Principien geſetzt werden: alſo da A als Subjekt und A als Objekt unterſcheidbar ſind, ſo verwandelt ſich A = A in A = B; da aber gleichwohl die Einheit des Weſens beſteht, ſo iſt ſtatt $\frac{A}{A = A}$ der Ausdruck der Differenz $\frac{A}{A = B}$, d. h. Eins und Zwei; A = B iſt die Entzweiung, A die Einheit, das Ganze zuſammen das lebendige, aktuelle Urweſen, A hat in A = B ein Objekt, einen Spiegel. Alſo an ſich iſt das Urweſen immer Einheit — *Einheit des Gegenſatzes und der Entzweiung*.

Jetzt erſt fragen wir: *wie* iſt dieſe Scheidung in Gott möglich? Da nämlich das Band der Principien in Gott einmal unauflöslich iſt, ſo ſcheint inſofern eine Scheidung ganz *unmöglich*, und doch iſt ſie nothwendig zur Offenbarung. Wie iſt dieſer Widerſpruch aufzulöſen?

Wenn das Urweſen in A und B wieder das Ganze iſt, ſo können A und B geſchieden ſeyn, ohne daß das abſolute Band der Principien aufgehoben iſt. Wir müßten alſo annehmen, daß das Urweſen in

Digitized by Google

jedem der Geſchiedenen das Ganze bliebe, d. h. ſich als Ganzes in ihnen ſetzte, ſo alſo, daß unter B wieder B, d. h. Reales, A, d. h. Geiſtiges, und die Einheit beider begriffen wäre. Ebenſo unter A. — Aber wäre denn nun hiermit bereits eine reelle Unterſchiedenheit geſetzt? Keineswegs. In der Formel $\frac{A}{A=A}$ heiße das obere A das Weſen an ſich. Da aber dieſe nämliche Identität auch die Copula in A = A (der Form) iſt, ſo heiße die Identität, ſofern ſie in der Form lebendig iſt, das Weſen in der Form. Wir haben alſo 1) Weſen an ſich, 2) Weſen in der Form. Aber das Weſen in der Form, ſolange dieſe nämlich A = A iſt (die Principien nicht differenziirt ſind), iſt identiſch mit dem Weſen an ſich und von ihm nicht unterſcheidbar. Nun ſollte Unterſcheidbarkeit geſetzt werden durch Differenziirung der Form in zwei untergeordnete Formen; auf folgende Art:

$$\frac{A}{A=A} = \text{Weſen an ſich}$$

$$A=A = \text{Weſen in der abſoluten Form.}$$

$$\left(\frac{A}{A=B}\right)^A \qquad \left(\frac{A}{A=B}\right)^B$$

Da aber in jeder dieſer Formen wieder daſſelbe Band liegt, was in der abſoluten Form, ſo löst ſich jede von beiden wieder in das Weſen der abſoluten Form, und durch dieſe in das Weſen an ſich auf.

Wir ſind alſo wieder, wo wir zuvor waren. Wir haben jetzt nur ſtatt der einfachen Faktoren A = B die zwei Einheiten, d. h. wir haben nur eine höher entwickelte Einheit, aber keine Differenz.

Dennoch aber iſt dieſe Umwandlung der abſoluten Form in zwei untergeordnete Formen, oder, was daſſelbe iſt, dieſe vollkommene Einbildung des ganzen Urweſens ins Reale und ins Ideale, der nothwendige Weg zur endlichen wirklichen Differenziirung.

Bei genauerer Betrachtung findet ſich nämlich, daß zwiſchen den beiden Einheiten doch eine wirkliche, wenn auch noch nicht als wirklich geſetzte Differenz obwaltet. Die reale Einheit (die unter dem Exponenten von B) verhält ſich als Seyn, die ideale (die unter dem

Digitized by Google

Exponenten von A) als Position des Seyns. Nun ist aber das Seyn für sich auch schon Position: also ist die Position des Seyns eine Position der Position, d. h. eine Position der zweiten Potenz.

Hier entsteht uns also zuerst der für das Ganze höchst wichtige Begriff der Potenzen. Wir haben zuerst ein Höheres und ein Niedereres — einen Unterschied der Dignität. Das Ideale ist der Dignität nach höher als das Reale. — In der Formel ausgedrückt würde sich dieß so darstellen.

a) B, das Seyn, kann nicht für sich seyn. Kraft des unauflöslichen Bandes kann nie B oder A für sich existiren. Das reale Seyn ist also immer nur A in B oder unter dem Exponenten von B; wir drücken dieß aus durch

$$A = B = \text{erster Potenz.}$$

b) A kann auch nicht für sich seyn, sondern muß als Position der ersten Potenz diese idealiter in sich enthalten; es ist also

$$A^2 = \text{zweiter Potenz.}$$

Beide Einheiten oder Potenzen sind wieder Eins in der absoluten Einheit, diese also als gemeinschaftliche Position der ersten und der zweiten Potenz ist A^3, und der vollkommen entwickelte Ausdruck des anfänglichen A = A ist daher

$$\frac{A^3}{A^2 = (A = B).}$$

Hiermit ist nun aber zugleich noch mehr gegeben als bloßer Dignitäts-Unterschied. Die erste Potenz muß ihrer Natur nach der zweiten vorangehen; zwischen den beiden Potenzen ist also eine Priorität und Posteriorität; das Reale ist natura prius, das Ideale posterius. Das Niederere wird freilich dadurch vor dem Höheren gesetzt, aber nicht der Dignität nach, was freilich einen Widerspruch enthalten würde, sondern der Existenz nach.

Indeß ist auch die jetzt entwickelte Priorität der ersten Potenz nur erst eine ideale oder logische Priorität des Realen vor dem Idealen, aber noch nicht eine wirkliche. Wir haben bloß gezeigt, daß und wie

Digitized by Google

eine Differenzirung möglich ſey. Aber wie gelangen wir nun zur Wirklichkeit derſelben?

Der Grund dieſer Wirklichkeit kann allerdings nur im Urweſen oder Gott ſelbſt liegen. Das Mittel aber iſt bereits angegeben. Die erſte Potenz geht nämlich, wie wir eben geſehen, auch in Gott abſolut betrachtet der zweiten der Idee nach voran — die eine iſt natura prior, die andere posterior. Will alſo das Urweſen die Entzweiung der Potenzen, ſo muß es dieſe Priorität der erſten Potenz als eine wirkliche ſetzen (jene bloß ideale oder logiſche Priorität in eine wirkliche verwandeln), d. h. es muß ſich ſelbſt freiwillig auf die erſte einſchränken, die Simultaneität der Principien, ſo wie ſie urſprünglich in ihm iſt, aufheben. Dieſe Aufhebung der Simultaneität iſt aber weder eine Aufhebung der inneren (weſentlichen) Einheit, denn dieſe beruht nicht auf Simultaneität, noch iſt ſie eine Aufhebung des Bands der Potenzen, weil, ſowie die erſte Potenz geſetzt iſt, unmittelbar auch die zweite und ſodann die dritte geſetzt werden muß. Wenn die Priorität der erſten Potenz eine wirkliche wird, ſo wird die Identität der Potenzen im Abſoluten nicht aufgehoben, ſie wird nur in eine Verkettung oder Cohärenz derſelben verwandelt. Vorher liegen die Potenzen in ihm in völliger Indifferenz oder Ununterſcheidbarkeit. Ebenſo liegt die ganze Zeit implicite, als Einheit oder als Ewigkeit, in ihm. Dadurch, daß ſich Gott freiwillig auf die erſte Potenz einſchränkt, — freiwillig nur Eines iſt, da er alles ſeyn könnte, dadurch macht er einen Anfang der Zeit (NB. nicht in der Zeit). Durch ſein ſich Zurückziehen auf die erſte Potenz wird zwar zunächſt eine Beſchränkung in ihm geſetzt, da aber dieſe ſeinem Weſen widerſpricht, indem es ſeiner Natur nach alle Potenzen iſt, ſo entſteht ein Fortſchreiten von der erſten zur zweiten, und damit eine Zeit. Die Potenzen ſind nun zugleich als Perioden der Selbſtoffenbarung Gottes geſetzt.

Allgemeine Anmerkungen hiezu.

1) Paſſive Einſchränkung iſt allerdings Unvollkommenheit, relativer Mangel an Kraft; aber ſich ſelbſt einſchränken, ſich einſchließen in

Digitized by Google

Einen Punkt, aber diesen auch festhalten mit allen Kräften, nicht ablassen, bis er zu einer Welt expandirt ist, dieß ist die höchste Kraft und Vollkommenheit. Goethe sagt:

Wer Großes will, muß sich zusammenraffen,
In der Beschränkung zeigt sich erst der Meister.

In der Kraft sich einzuschließen liegt die eigentliche Originalität, die Wurzelkraft. In A = B ist eben B selbst das contrahirende Princip, und wenn Gott sich auf die erste Potenz einschränkt, so ist es um so mehr eine Contraktion zu nennen. Contraktion aber ist der Anfang aller Realität. Daher auch nicht die expansiven, sondern die contraktiven Menschen ur- und grundkräftige Naturen sind. Inzwischen ist der Anfang der Schöpfung allerdings eine Herablassung Gottes; er läßt sich eigentlich herab ins Reale, contrahirt sich ganz in dieses. Aber hierin ist nichts, was Gott unwürdig wäre. Eben die Herablassung Gottes ist das Größte auch im Christenthum. Ein metaphysisch hinaufgeschraubter Gott taugt weder für unsern Kopf noch für unser Herz.

2) Dieser Akt der Einschränkung oder Herablassung Gottes ist freiwillig. Es gibt also keinen Erklärungsgrund der Welt als die Freiheit Gottes. Nur Gott selbst kann die absolute Identität seines Wesens brechen, und dadurch Raum zu einer Offenbarung machen. Nun ist freilich alle wahre, d. h. absolute Freiheit wieder eine absolute Nothwendigkeit. Denn von einer Handlung der absoluten Freiheit läßt sich kein weiterer Grund angeben; sie ist so, weil sie so ist, d. h. sie ist schlechthin und insofern nothwendig. Gewöhnlich will man die Freiheit nur da sehen, wo eine Wahl stattgefunden hat, ein Zustand des Zweifels vorangegangen, endlich die Entscheidung erfolgt ist. Aber wer weiß, was er will, greift zu ohne Wahl. Wer wählt, der weiß nicht, was er will, und will daher auch nicht. Alle Wahl ist Folge eines unerleuchteten Willens. Wenn Gott ex ratione boni handelt, so hat er gerade eine sehr untergeordnete Freiheit. Ihm vollends nun erlauben, die beste Welt aus unendlich vielen möglichen zu wählen, heißt, ihm gerade den geringsten Grad der Freiheit lassen. Eine solche ganz

Digitized by Google

absolute Handlung ist in uns diejenige, welche unseren Charakter gründet. Der Charakter entsteht auch durch eine Art von Contraktion, wodurch wir uns eben eine Bestimmtheit geben; je intensiver dieselbe, desto mehr Charakter. Niemand wird behaupten, daß sich ein Mensch seinen Charakter gewählt habe; er ist insofern kein Werk der Freiheit im gewöhnlichen Sinn — und doch imputabel. Hier findet sich also eine solche Identität von Freiheit und Nothwendigkeit.

3) Durch die Selbsteinschränkung Gottes wird nur ein Anfang der Zeit, aber nicht ein Anfang in der Zeit gesetzt. Gott selbst ist darum nicht in die Zeit gesetzt.

Die Zeit ist in dem Realen gesetzt, nun ist aber das Reale nicht Gott selbst, obgleich unabtrennlich mit ihm verbunden. Denn das Reale in Gott ist das Seyn oder die Existenz, das Ideale ist das Existirende, das, worin Reales und Ideales eins sind, der wirklich-existirende, lebendige Gott.

Die Zeit ist in dem Realen (dem Seyn Gottes) gesetzt. Aber es selbst im Ganzen ist doch auch nicht in der Zeit. Nur das einzelne Eingeschränkte in ihm schreitet fort und entwickelt sich. „Aber so wäre doch diese Zeit im Realen für Gott gesetzt, Gott also doch mit der Zeit gleichsam bemengt?" Antwort: indem die Differenz im Realen — und damit Zeit — gesetzt ist, ist in Gott auch wieder die Position dieser Differenz = A^2 gesetzt, in welchem das alles zumal und auf ewige Weise enthalten ist, was in dem A = B auf zeitliche Weise sich entwickelt. Da nun wieder in Gott absolut betrachtet, d. h. in Gott, sofern er weder bloß Existenz (Reales) noch bloß Existirendes (Subjekt) ist — also in Gott als A^3 — A^2 und A = B in beständiger Verknüpfung ist, so löst sich auch A = B in ihm als Subjekt (A^2) oder in seinem Bewußtseyn unmittelbar wieder in die Ewigkeit seines Wesens auf.

A^2 (Gott als Subjekt) ist der Brennpunkt oder die Einheit der Zeit.

A^3 oder Gott absolut betrachtet ist nicht Ewigkeit und nicht Zeit, sondern absolute Identität von Ewigkeit und Zeit. Alles, was in der

Digitized by Google

Zeit ist, ist in ihm als Subjekt ewig, und alles, was in ihm als Subjekt ewig ist, ist in ihm als Objekt zeitlich.

Frage 1. Ist jener Akt der Selbstdifferenziirung in der Zeit? Ist er vor einer unendlichen oder vor einer bestimmten Zeit erfolgt? — Antwort: Keines von beiden. Er ist überall nicht in der Zeit, ist über alle Zeit, ist seiner Natur nach ewig.

Frage 2. Hat das Universum einen Anfang oder keinen? Es hat einen Anfang (weil es abhängig ist), aber nicht einen Anfang in der Zeit. Alle Zeit ist in ihm, außer ihm keine.

Eigentlich hat jedes Ding (nicht nur das Universum) die Zeit in sich selbst. Es gibt keine äußere, allgemeine Zeit; alle Zeit ist subjektiv, d. h. eine innere, die jedes Ding in sich selbst hat, nicht außer sich. Weil aber jedes einzelne Ding andere Dinge vor und außer sich hat, so kann alsdann seine Zeit mit der Zeit anderer Dinge verglichen werden, da es doch nur eine eigne subjektive Zeit hat. Dadurch entsteht dann das Abstractum Zeit — nämlich erst durch Vergleichung, Messung. An sich aber gibt es keine Zeit. Das Reale in der Zeit sind bloß die verschiedenen Einschränkungen, durch welche ein Wesen geht. Wir können daher philosophisch eigentlich nur sagen: ein Ding ist durch diese und diese Einschränkungen gegangen, aber nicht es hat so und so lang gelebt. Diese Bestimmung von so und so lang kann nur aus Vergleichung entstehen; wenn ich aber ein Wesen in Vergleichung betrachte, so betrachte ich es nicht an sich selbst, d. h. nicht philosophisch. Beim Universum fällt nun vollends alle Möglichkeit einer solchen Täuschung hinweg, weil alle Dinge in ihm, keines außer ihm ist, weil es also auch nicht nach der Zeit eines Dings, das vor oder außer ihm wäre, gemessen werden kann.

II.

Ohne Zweifel sind Ihnen manche Ausdrücke, z. B. der einer Contraktion in Gott und ähnliche befremdend gewesen. Erlauben Sie mir daher darüber eine allgemeine Erklärung, die über den Sinn meiner Ansicht selbst ein neues Licht geben wird.

Digitized by Google

Wenn wir uns von dem Urwesen, seinem Seyn und Leben eine Idee bilden wollen, so haben wir eigentlich nur die Wahl zwischen zwei Ansichten.

a) Entweder ist uns das Urwesen ein mit einem Mal fertiges und unveränderlich vorhandenes. Dieß ist der gewöhnliche Begriff von Gott — der sogenannten Vernunftreligion und aller abstrakten Systeme. Allein je mehr wir diesen Begriff von Gott hinaufschrauben, desto mehr verliert Gott für uns an Lebendigkeit, desto weniger ist er als ein wirkliches, persönliches, im eigentlichen Sinn, wie wir, lebendes Wesen zu begreifen. Verlangen wir einen Gott, den wir als ein ganz lebendiges, persönliches Wesen ansehen können, dann müssen wir ihn eben auch ganz menschlich ansehen, wir müssen annehmen, daß sein Leben die größte Analogie mit dem menschlichen hat, daß in ihm neben dem ewigen Seyn auch ein ewiges Werden ist, daß er mit Einem Wort alles mit dem Menschen gemein hat, ausgenommen die Abhängigkeit (Ausspruch des Hippokrates).

Dieß vorausgesetzt, will ich Ihnen nun, was bisher mit mehr wissenschaftlichen Ausdrücken, auf allgemein menschliche Art sagen:

Gott ist ein wirkliches Wesen, das aber nichts vor oder außer sich hat. Alles, was er ist, ist er durch sich selbst; es geht von sich selbst aus, um zuletzt wieder auch rein in sich selbst zu endigen. Also mit Einem Wort: Gott macht sich selbst, und so gewiß er sich selbst macht, so gewiß ist er nicht ein gleich von Anfang Fertiges und Vorhandenes; denn sonst brauchte er sich nicht zu machen. — Also was ist denn der ursprüngliche Zustand, in welchem sich das ganz bloß in sich setzende, nichts außer sich habende Urwesen befindet?

Alles lebendige Daseyn fängt von Bewußtlosigkeit an, von einem Zustande, worin noch alles ungetrennt beisammen ist, was sich hernach einzeln aus ihm evolvirt; es ist noch kein Bewußtseyn mit Scheidung und Unterscheidung da. Ebenso fängt auch das göttliche Leben an. Es enthält alles in sich selbst, ist unendliche Fülle nicht nur von Gleichartigem sondern von Ungleichartigem, aber in völliger Ungeschiedenheit. Gott ist nur noch da als ein stilles Sinnen über sich selbst — ohne alle

Digitized by Google

Aeußerung und Offenbarung. Dieß der Zuſtand, den wir als Gleichgültigkeit der Potenzen in ihm bezeichnet haben. Es iſt in ſich ſchon abſolute Identität des Subjektiven und Objektiven, des Realen und Idealen, aber es iſt es nicht *für ſich ſelbſt*, ſondern wäre es nur für ein Drittes zuſchauendes, dergleichen es aber begreiflicherweiſe nicht gibt. Wir können nun zum voraus ſagen, daß eigentlich der ganze Proceß der Weltſchöpfung, der noch immerfort der Lebensproceß in der Natur und in der Geſchichte — daß dieſer eigentlich nichts anderes als der Proceß der vollendeten Bewußtwerdung, der vollendeten Perſonaliſirung Gottes iſt. — Ich erkläre dieſes Auffallende durch Folgendes.

In uns ſind zwei Principien, ein bewußtloſes, dunkles, und ein bewußtes. Der Proceß unſerer Selbſtbildung, wir mögen nun ſuchen uns in Anſehung der Erkenntniß und der Wiſſenſchaft, oder ſittlich, oder auch ganz unbeſchränkt durch das Leben und für das Leben zu bilden, ſo beſteht dieſer Proceß immer darin, das in uns bewußtlos Vorhandene zum Bewußtſeyn zu erheben, das angeborene Dunkel in uns in das Licht zu erheben, mit Einem Wort zur Klarheit zu gelangen. Daſſelbe in Gott. Das Dunkel geht vor ihm her, die Klarheit bricht erſt aus der Nacht ſeines Weſens hervor.

Gott hat dieſelben zwei Principien in ſich, die wir in uns haben. Von dem Augenblick an, daß wir die zwei Principien in uns gewahr werden, daß wir uns in uns ſelbſt ſcheiden, uns uns ſelbſt entgegenſetzen, uns mit dem beſſeren Theil von uns ſelbſt über den niedrigeren erheben — von dem Augenblick *fängt* das Bewußtſeyn an, aber darum noch nicht volles Bewußtſeyn. Das ganze Leben iſt eigentlich nur ein immer höheres Bewußtwerden, die meiſten ſtehen auf dem niedrigſten Grade, und die ſich auch Mühe geben, kommen meiſt doch nicht zur Klarheit, und vielleicht keiner im gegenwärtigen Leben zur abſoluten Klarheit — immer bleibt noch ein dunkler Reſt — (keiner erreicht die Höhe ſeines Guten und den Abgrund ſeines Böſen).

Das Nämliche gilt nun von Gott. Der *Anfang* des Bewußtſeyns in ihm iſt, daß er ſich von ſich ſcheidet, ſich ſelber ſich entgegenſetzt. Er hat nämlich ein Höheres und ein Niedereres in ſich — was wir

Digitized by Google

eben durch den Begriff der Potenzen bezeichneten. Im noch unbewußten Zuſtand hat Gott die beiden Principien zwar in ſich, aber ohne ſich als das eine oder andere zu ſetzen, d. h. ſich in dem einen oder dem andern zu erkennen. Mit dem anfangenden Bewußtſeyn geht dieſe Erkennung vor ſich, d. h. Gott ſetzt ſich ſelbſt (zum Theil) als erſte Potenz, als Bewußtloſes, aber er kann ſich nicht als Reales contrahiren, ohne ſich als Ideales zu expandiren, ſich nicht als Reales, als Objekt ſetzen, ohne zugleich ſich als Subjekt zu ſetzen (ohne dadurch das Ideale frei zu machen); und beides iſt Ein Akt, beides abſolut zugleich; mit ſeiner wirklichen Contraktion als Reales iſt ſeine Expanſion als Ideales geſetzt.

Das Höhere in Gott drängt gleichſam das Niederere von ſich hinweg, mit dem es bisher in Indifferenz oder Miſchung war, und umgekehrt, das Niederere ſondert durch ſeine Contraktion ſich ſelbſt von dem Höheren ab — und dieß wie im Menſchen ſo auch in Gott der Anfang ſeines Bewußtſeyns, des Perſönlichwerdens.

Aber wie der Menſch im Proceß ſeiner Selbſtbildung oder Selbſtbewußtwerdung das Dunkle, Bewußtloſe in ſich von ſich ausſchließt, ſich entgegenſetzt, nicht um es ewig in dieſer Ausſchließung, in dieſem Dunkel zu laſſen, ſondern um dieſes Ausgeſchloſſene, dieſes Dunkle ſelbſt allmählich zur Klarheit zu erheben, es hinaufzubilden zu ſeinem Bewußten, ſo ſchließt auch Gott das Niederere ſeines Weſens zwar von dem Höheren aus und drängt es gleichſam von ſich ſelbſt hinweg, aber nicht um es nun in dieſem Nichtſeyn zu laſſen, ſondern um es aus ihm zu erheben, um aus dem von ſich ausgeſchloſſenen Nichtgöttlichen — aus dem, was nicht Er ſelber iſt, und was er eben darum von ſich geſchieden, das ihm Aehnliche und Gleiche zu erziehen, heraufzubilden, zu ſchaffen. Schöpfung beſteht daher in dem Hervorrufen des Höheren, eigentlich Göttlichen in dem Ausgeſchloſſenen.

Nur iſt natürlich dieſes Bewußtloſe von Gott ein Unendliches wie er ſelbſt, alſo nicht ſo bald erſchöpft, und daher die Dauer des Proceſſes der Weltſchöpfung.

Um Ihnen gleich eine weitere Ausſicht zu eröffnen: dieſes unter-

Digitized by Google

geordnete Wesen, dieses Dunkle, Bewußtlose, was Gott beständig von sich, als Wesen, von seinem eigentlichen Inneren hinwegzudrängen, auszuschließen sucht, ist die Materie (freilich nicht die schon gebildete), und die Materie also nichts anderes als der bewußtlose Theil von Gott. Aber indem er sie von der einen Seite von sich auszuschließen sucht, sucht er sie von der andern auch wieder an sich zu ziehen, sie zu sich hinauf zu bilden, sie — obgleich untergeordnet — doch in sein höheres Wesen zu verklären, aus diesem Bewußtlosen, aus der Materie das Bewußte hervorzurufen. Daher der Proceß der Schöpfung nur da still steht, wo aus dem Bewußtlosen, aus der Tiefe der Materie heraus Bewußtseyn geweckt und erschaffen ist, d. h. beim Menschen; und obgleich auch mit dem Menschen noch eine ungeheure Masse von Bewußtlosigkeit auf die höhere Stufe heraufgebracht wird, die dann auch wieder zerlegt wird und den Stoff neuer Schöpfungen hergibt, so ruht doch Gott im Menschen zuerst; sein Hauptzweck ist im Menschen erreicht.

Es ist allerdings für die gewöhnliche abstrakte Betrachtungsart auffallend, daß in Gott ein Princip seyn solle, das nicht Gott, das bewußtlos, das geringer ist als Er selbst. Wer sich Gott als eine leere Identität denkt, kann dieß freilich nicht begreifen. Der Beweis der Nothwendigkeit dieser Annahme liegt in dem Grundgesetz des Gegensatzes. Ohne Gegensatz kein Leben. Im Menschen und in jedem Daseyn überhaupt ist das Nämliche. Auch in uns ist ein Rationales und ein Irrationales. Jedes Ding, um sich zu manifestiren, bedarf etwas, was nicht es selbst ist sensu stricto. (Diese Auffassung ist eigentlich nur gegen die abstrakten Begriffe von Gott als ens realissimum — illimitatissimum, Gott ist freilich nicht limitirt gegen außen, aber in sich, so gewiß er eine bestimmte Natur ist).

Um dieses Zugleichseyn eines Höheren und Niedereren in Gott noch näher zu bringen, dient Folgendes.

Das Reale, Bewußtlose ist das Seyn Gottes, rein als solches. Nun ist aber das Seyn Gottes mit Gott selbst nicht einerlei, sondern wirklich verschieden, wie im Menschen. Demnach ist das Ideale der setzende Gott oder der existirende Gott oder auch Gott sensu eminenti.

Digitized by Google

Denn unter Gott in strengem Sinn verstehen wir immer den seyenden Gott. Demnach verhalten sich die beiden Principien in Gott auch wie Seyendes und Seyn. Das Ideale oder Bewußte ist das Subjekt des Seyns, das Bewußtlose nur das Prädicat dieses Subjekts, des Seyenden, und also nur um des Seyenden willen.

Wenn also Gott sich in sich selbst geschieden hat, so hat er sich als Seyendes von seinem Seyn geschieden: was eben auch im Menschen der höchste moralische Akt ist. Unser Seyn ist nur Mittel, Werkzeug für uns selbst. Der Mensch, der sich nicht von seinem Seyn scheiden (sich von ihm unabhängig machen, befreien) kann, der ganz verwachsen ist und eins bleibt mit seinem Seyn, ist der Mensch, inwiefern er ganz in seine Selbstheit versunken ist und unfähig sich in sich selbst zu steigern — moralisch und intellektuell. Wer sich von seinem Seyn nicht scheidet, dem ist das Seyn das Wesentliche, nicht sein inneres, höheres, wahres Wesen. Ebenso bliebe Gott verwachsen mit seinem Seyn, so wäre kein Leben, keine Steigerung. Darum scheidet er sich von seinem Seyn, daß es nur Werkzeug für ihn ist.

Ein zweiter aus dem ersten folgender Ausdruck des Verhältnisses beider Principen ist, daß sie sich wie Seyendes und Nichtseyendes verhalten.

Eben das Wesen des Nichtseyenden zu erforschen, darin liegt eigentlich das Schwere, das Kreuz aller Philosophie. Wir greifen ewig darnach und vermögen nicht es fest zu halten.

Aus Mißverstand dieses Begriffs ist die Vorstellung einer Schöpfung aus nichts entstanden. Alle endlichen Wesen sind aus dem Nichtseyenden geschaffen, aber nicht aus dem Nichts. Das οὐκ ὄν der Griechen ist so wenig als die μὴ φαινόμενα des N. T. ein Nichts, es ist nur das nicht-Subjektive, Nicht-seyende, aber eben darum das Seyn selber. Ein Nichtseyendes bringt sich uns vielfach auf als etwas doch in anderer Beziehung wieder Seyendes. Was ist z. B. die Krankheit? Ein Zustand wider die Natur; insofern also ein Zustand, der nicht seyn könnte und doch ist, keine Realität im Grund und doch wieder unleugbar eine furchtbare Realität. Das Böse ist in der moralischen

Digitized by Google

Welt, was die Krankheit in der körperlichen ist; es ist das entschiedenste Nichtwesen von Einer Seite betrachtet, und hat doch eine schreckliche Realität.

Alles Nichtseyende ist nur relativ, nämlich in Bezug auf ein höheres Seyendes, aber es hat in sich selbst doch auch wieder ein Seyendes; B und A können daher in nichts getrennt seyn.

Also wenn B = dem reinen Nichtseyenden, so könnte B nicht für sich seyn; es hat auch wieder ein A in sich und ist also (A = B); aber dieses Ganze (A = B) verhält sich zu einem Höheren wieder als Nichtseyendes, als bloße Unterlage, bloßen Stoff, bloßes Organ oder Werkzeug, inzwischen ist es in sich selbst auch wieder ein Seyendes. Dieß nun angewendet auf das, was wir das Seyn in Gott genannt haben: dieses ist in Bezug auf das Seyende in Gott allerdings ein Nichtseyendes, nämlich es verhält sich zu ihm ursprünglich bloß als Unterlage, als das, was nicht selber Ist, was bloß ist, um dem wahren Seyenden als Basis zu dienen. Aber doch ist es wieder ein Seyendes in sich selbst.

Mit andern Worten, und wie ich es sonst auch ausgedrückt habe: es gibt kein rein und bloß Objektives in Gott, denn das wäre nichts; sondern das, was beziehungsweise auf das Höhere in Gott objektiv ist, ist doch an sich selbst auch wieder Subjektives und Objektives, nicht bloßes B, sondern A und B.

Noch von einer andern Seite.

Auch das bloße Seyn in Gott ist kein todtes Seyn, sondern auch in sich wieder ein lebendiges, das auch selber wieder ein Seyendes und ein Seyn in sich schließt. Gott selbst ist über der Natur, die Natur sein Thron, sein Untergeordnetes, aber alles in ihm ist so voll Leben, daß auch dieses Untergeordnete wieder in ein eignes Leben ausbricht, das rein für sich betrachtet ein ganz vollkommenes Leben ist, obgleich in Bezug auf das göttliche Leben ein Nichtleben. So hat Phidias an der Fußsohle seines Jupiters die Kämpfe der Lapithen und Centauren abgebildet. Wie hier — vielleicht nur durch jenen wunderbaren Instinkt geleitet, der in allen griechischen Werken ist — der

Digitized by Google

Künſtler auch noch die Fußſohle des Gottes mit kräftigem Leben erfüllt, ſo iſt gleichſam das Aeußerſte und Entfernteſte von Gott noch volles, kräftiges Leben in ſich ſelbſt.

Durch die Theorie der zwei Principien, die in Gott eins ſind, meiden wir zwei Abwege, auf die man ſich in der Lehre von Gott zu verirren pflegt. In Anſehung der Idee Gottes wird nämlich auf zwei Seiten gefehlt. Nach der dogmatiſchen, für orthodox gehaltenen Anſicht wird Gott als ein beſonderes, abgeſchnittenes, einzelnes, ganz für ſich beſtehendes Weſen angeſehen, wodurch alſo die Creatur ganz von ihm ausgeſchloſſen wird. Die gemein-pantheiſtiſche Anſicht dagegen läßt Gott gar kein beſonderes, eignes, für ſich beſtehendes Daſeyn; ſie löst ihn vielmehr in eine allgemeine Subſtanz auf, die nur Träger der Dinge iſt. Nun iſt aber Gott beides; er iſt zuvörderſt Weſen aller Weſen, aber als dieſes muß er doch auch ſelbſt exiſtiren, d. h. er muß als Weſen aller Weſen einen Halt, ein Fundament für ſich haben. Alſo: Gott iſt in ſeiner höchſten Dignität allgemeines Weſen aller Dinge, aber dieſes allgemeine Weſen ſchwebt nicht in der Luft, ſondern iſt begründet und gleichſam getragen durch Gott als individuelles Weſen — das Individuelle in Gott alſo die Baſis oder Unterlage des Allgemeinen.

So ſind alſo auch nach dieſer Anſicht zwei Principien in Gott. Das erſte Princip oder die erſte Urkraft iſt die, wodurch er als ein beſonderes, einzelnes, individuelles Weſen iſt. Wir können dieſe Kraft die Selbſtheit, den Egoismus in Gott nennen. Wäre dieſe Kraft allein, ſo wäre nur Gott als einzelnes, abgeſchnittenes, beſonderes Weſen, es gäbe keine Creatur. Es gäbe nichts als eine ewige Verſchloſſenheit und Vertiefung in ſich ſelbſt, und dieſe Eigenkraft Gottes wäre, weil ſie immer eine unendliche Kraft wäre, ein verzehrendes Feuer, in dem keine Creatur leben könnte. (Wir müſſen es uns nach Analogie der Gemüthskraft denken, die ſich in einem höchſt verſchloſſenen Menſchen äußert, der eben darum auch finſter heißt, dem wir ein dunkles Gemüth zuſchreiben). Dieſem Princip ſteht nun aber von Ewigkeit ein anderes entgegen, dieſes andere Princip iſt die Liebe, durch welche

Digitized by Google

Gott eigentlich das Weſen aller Weſen iſt. Die bloße Liebe für ſich ſelbſt aber könnte nicht ſeyn, nicht ſubſiſtiren, denn eben weil ſie ihrer Natur nach expanſiv, unendlich mittheilſam iſt, ſo würde ſie zerfließen, wenn nicht eine contraktive Urkraft in ihr wäre. So wenig der Menſch aus bloßer Liebe beſtehen kann, ſo wenig Gott. Iſt eine Liebe in Gott, ſo auch ein Zorn, und dieſer Zorn oder die Eigenkraft in Gott iſt, was der Liebe Halt, Grund und Beſtand gibt.

Nun dieſe jetzt gefundenen Bezeichnungen der beiden Principien ſind nur die menſchlichen Ausdrücke für die abſtrakte: Ideales und Reales. Die Liebe das Ideale, der Egoismus das Reale in Gott.

Ebenſo die Liebe iſt Gott ſelbſt, der eigentliche Gott, der Gott, der durch die andere Kraft iſt. Der göttliche Egoismus dagegen iſt die Kraft, die nicht ſelber iſt, ſondern wodurch nur die Liebe, d. h. der wahre Gott iſt. Auch dieſe Principien können wir uns anfänglich in einer gewiſſen Gleichgültigkeit in Gott denken, aber dabei, wenn ſie nämlich in dieſer Gleichgültigkeit beharren, kann weder Gott ſelbſt noch irgend etwas ſich entwickeln. Die wahre Realität Gottes beſteht eben in der Thätigkeit und der Wechſelwirkung dieſer beiden Principien.

Der erſte Schritt dazu iſt auch hier die Scheidung, daß Gott die Liebe in ſich, d. h. ſein wahres und eigentliches Selbſt, von dem uneigentlichen ſcheidet. Dieſe Scheidung kann aber nur ſo geſchehen, daß er das eine Princip über das andere erhöht, und dieſes andere dagegen jenem unterordnet. Die Unterordnung des göttlichen Egoismus unter die göttliche Liebe iſt der Anfang der Creation. Der Egoismus iſt = erſter Potenz, die Liebe = zweiter oder höherer Potenz. Nach dem bloßen Egoismus würde keine Creatur ſeyn. Indem er aber der Liebe untergeordnet iſt, überwindet ihn die Liebe, und dieſe Ueberwindung des göttlichen Egoismus durch die göttliche Liebe iſt die Schöpfung (Natur = gebeugter Kraft). — Der göttliche Egoismus iſt das Grundweſen der Natur — ich ſage nicht: er iſt die Natur, denn die wirkliche lebendige Natur, wie wir ſie vor uns ſehen, iſt ſchon der durch die göttliche Liebe überwältigte und gemilderte göttliche Egoismus. Aber er iſt das Grundweſen der Natur, der Stoff, aus dem alles erſchaffen iſt.

Digitized by Google

Jetzt gehen wir wieder auf die vorigen Begriffe vom Seyn in Gott (das ſich zu Gott ſelbſt wie Nichtſeyendes zu Seyendem verhält) zurück.

Das Seyn in Gott iſt = der göttliche Egoismus, die Kraft, wodurch Gott als ein eignes Weſen beſteht. Alſo es iſt der ganze Gott, nur in der Form der Egoität. Die Egoität iſt alſo nur die Potenz oder der Exponent, unter welcher das göttliche Weſen geſetzt iſt. Stünde dieſem Exponenten oder dieſer Potenz nicht eine andere entgegen, ſo würde kraft dieſer Potenz das göttliche Weſen in ewiger Verſchloſſenheit und Contraktion verharren, wie in der äußeren Natur, wenn der contraktiven Urkraft nicht eine andere in der Sonne entgegenwirkte, die Erde kalt, finſter und völlig verſchloſſen, kreaturlos ſeyn würde. Dadurch aber, daß dieſer Potenz der Egoität = B eine andere Potenz, die der Liebe = A entgegenſteht, wird jetzt in dem B ſelber, das das ganze Abſolute, nur im Zuſtand der Involution (Verſchloſſenheit), enthält, der in ihm verborgene, nur nicht offenbare Gegenſatz und mit dem Gegenſatz zugleich das Göttliche geweckt. Denn was iſt das Göttliche? Antwort: das lebendige (einen Gegenſatz in ſich enthaltende) Band des Idealen und Realen. Wenn alſo jetzt in dem B ſelber wieder ein A und B geweckt wird, ſo daß alſo $\frac{B}{A = B}$ A und B unter B ſtehen, ſo iſt alſo jetzt auch in B ein Band (eine Identität) von Idealem und Realem, d. h. das Göttliche geweckt. Hier iſt alſo ein aus dem Ungöttlichen, dem Nichtſeyenden (B) entwickeltes Göttliches. $\frac{B}{A = B}$ = Natur. Diejenigen, die mit den phyſikaliſchen Erſcheinungen bekannt ſind, können ſich dieſe Belebung der Natur durch das Beiſpiel der magnetiſchen Vertheilung deutlich machen.

Gott ſchließt das B von ſich, d. h. von A aus; aber er kann das B nicht ausſchließen, ohne ihm A entgegenzuſetzen, A nicht entgegenſetzen, ohne B zu erregen, dadurch dann $\frac{B}{A = B}$.

Dieſes A, was in der Natur iſt, kommt nicht in ſie hinein, es

Digitized by Google

iſt gleich anfangs in ihr, denn der ganze Gott iſt in ihr, aber im keimlichen Zuſtand; ſie iſt Gott in ſeiner Involution, oder auch der potenzielle Gott, indeß das Ideale der aktuelle Gott iſt.

Die fortgehende Schöpfung beſteht nun eben darin, daß jener Zuſtand der Involution in dem B beſtändig aufgehoben, daß das in ihm gleichſam ſchlummernde Göttliche geweckt und evolvirt wird; daher die Natur ein Göttliches, aber ein Göttliches niederer Art, ein aus dem Tod gleichſam erwecktes, aus dem Nichtſeyn ins Seyn erhobenes Göttliches, wodurch es freilich von dem uranfänglichen Göttlichen immer geſchieden bleibt, das nicht erſt von dem Nichtſeyn zum Seyn geweckt iſt.

Mit Einem Wort, dieſe ſichtbare Natur iſt nur durch ihre Form Natur, durch ihr Weſen aber göttlich. Sie iſt das göttliche Weſen, nur nicht im Seyenden, im A, ſondern das göttliche Weſen im Nichtſeyenden dargeſtellt.

Hiermit wäre denn alſo das Verhältniß der Natur zu Gott erläutert. Man hat dieſem Syſtem vorgeworfen, es vergöttere die Natur. Ich muß mir dieſen Vorwurf gefallen laſſen, wenn nicht etwa angenommen wird, B ſey anfänglich ein abſolut-Ungöttliches, das nachher vergöttert werde. Allein es iſt ſchon urſprünglich ein göttliches Princip und nur relativ (auf das A) ein ungöttliches. Inwiefern es aber aus dieſer relativen Nicht-Göttlichkeit zum Göttlichen, d. h. Seyenden, erhoben wird, inſofern iſt es Gott ſelbſt (nicht wir), der die Natur vergöttert.

Ein anderer Vorwurf iſt, dieſes Syſtem identificire Gott mit der Natur. Aber hier iſt wohl zu unterſcheiden. Unter Natur wird entweder das bloße B verſtanden, jene dunkle Urkraft, die aller Exiſtenz zu Grunde liegt, das Unvertilgliche, was durch kein Menſtruum aufzulöſen iſt. Iſt nun dieſes B nach meinem Syſtem Gott im eigentlichen Sinn? Keineswegs; es iſt bloß das Seyn Gottes (das vom Seyenden verſchieden; unter Gott als ſolchem iſt immer der ſeyende Gott verſtanden). Iſt es aber doch göttlich zu nennen? Allerdings, denn es iſt eine göttliche Urkraft, aber im engſten Verſtand (ſo daß es zum eigentlichen göttlichen Subjekt, zu ſeinem inneren Weſen gehörte) iſt es

Digitized by Google

nicht göttlich zu nennen. Es ist göttlich, weil es zu Gott gehört, weil es auch in der anfänglichen Scheidung noch in Gott bleibt, wie dasselbe dunkle Princip in uns, ob es gleich nicht unser wahres Wesen ist, indem es ja vielmehr von diesem beherrscht werden soll, ebenfalls menschlich heißt. — Dagegen ist das A in dem B göttlich allerdings und zwar schon in einem höheren Verstande als das B, das nur im weitläufigen Sinn göttlich heißen kann. Indeß ist doch auch das A in dem B von dem absoluten A dadurch hinlänglich unterschieden, daß es nur ein in B, in dem Nichtseyenden geweckes und hervorgerufenes Geistiges ist. — Wird aber unter Natur nicht A noch B, sondern das ganze A = B verstanden, so muß hier zuvörderst wieder unterschieden werden zwischen A = B als dem aus A und B Verbundenen und zwischen A = B, sofern es das lebendige Band beider bedeutet, oder sofern auf das Verbindende gesehen wird. Jenes ist die Natur als Produkt oder die Urmaterie, welche Geist und Körper noch absolut vereinigt, und welche mit Gott identificirt zu haben diesem System wohl niemand vorwerfen kann, als wer die ersten Elemente davon nicht kennt. Sehen wir aber auf das Band zwischen beiden, so ist dieses nicht bloß göttlich, sondern ist Gott; aber es ist nicht Gott schlechthin betrachtet, sondern es ist der in dem Nichtseyenden erzeugte Gott, dessen Erzeuger eben der schlechthin betrachtete oder der seyende Gott ist. Das Band in A = B (wenn wir nämlich dieß für die ganze Natur nehmen) ist also allerdings Gott, aber es ist Gott als Erzeugtes von sich selbst, Gott als Sohn, von dem, weil er das Wesen der Natur ist, die Schrift mit Recht sagt, alles sey durch ihn gemacht, ohne ihn sey nichts gemacht. Diese Ideen der Schrift wurden proscribirt, weil man sie nicht verstand, wie das überhaupt das Mysterium der Aufklärerei wenigstens bei den meisten ist, daß sie aus der Beschränktheit ihrer intellektuellen Fakultäten eine Tugend gemacht haben. Ich will übrigens mit diesen Ausdrücken nichts beweisen, noch weniger mein System orthodox machen. Dieses Band heißt sehr expressiv das Wort, a) weil in ihm und mit ihm zuerst alle Unterscheidbarkeit anhebt; b) weil in ihm zuerst das Selbstseyn mit dem Nichtselbstseyn, Selbstlauter und Mitlauter organisch

Digitized by Google

verbunden sind (A = Selbstlauter, B = Mitlauter, das für sich stumme Seyn, das erst durch das Ideale oder A in die Verständlichkeit erhoben wird).

Ich erkläre mein System durch folgende Uebersicht über die neuere Philosophie:

Absoluter Dualismus
des
Cartesius:

A	und	B
Das Geistige, Einfache, d. h. nicht Zusammengesetzte (ganz unzulänglicher Begriff).		Das Materielle oder Körperliche, ganz todt, Mechanismus.

Spinoza A = B = absolute Identität beider Principien.

Wenn man sich bloß an das Allgemeine des Spinozischen Systems hält, so kann man ganz wohl sich einbilden, es sey mit dem neueren Identitätssystem oder dieses mit ihm im Grunde ganz einerlei. Ich gebe die Unterschiede kurz an:

a) Spinoza hat zwar absolute Identität von Principien, aber diese Principien sind in völliger Unthätigkeit gegeneinander, sie thun einander nichts — wirken nicht aufeinander — sind; es kommt zwischen ihnen weder zum lebendigen Gegensatz noch zur lebendigen Durchdringung. (Bloße Zusammenknüpfung der beiden Substanzen des Cartesius).

b) Spinozas Physik ist ganz mechanisch, ein Umstand, aus dem allein schon bei einigem Nachdenken jedermann einsehen müßte, daß zwischen den Grundsätzen der Naturphilosophie und dem Spinozismus eine ursprüngliche Differenz seyn müsse. (Ueberhaupt Mangel an aller Bewegung im Spinozischen System, gemüthlos).

c) Spinoza sagt wohl, die denkende und ausgedehnte Substanz (= Ideales und Reales) gehören zu einer und derselben Substanz, deren Attribute sie sind, aber eben diese eine und selbe Substanz, von der sie Attribute sind, ignorirt er nachher ganz, bestimmt sie im Grunde nur durch den bei ihm (wegen Mangel des Gegensatzes) leeren Begriff der Identität, und setzt sie ganz beiseite, anstatt sie zum Hauptgegenstand

Digitized by Google

zu machen. Nämlich eben an dieſer Stelle, wo Spinoza nichts ſucht, eben hier liegt der Begriff vom lebendigen Gott, von Gott als höchſter Perſönlichkeit; daher iſt ganz wahr, daß Spinoza die Perſönlichkeit des höchſten Weſens wenigſtens ignorirt, wenn nicht poſitiv leugnet.

Leibniz hat von A und B nur noch A; das B, eben das Dunkle, das Seyn, die Exiſtenz iſt ganz hinweg, ganz aufgelöst in Vorſtellkraft. Es iſt zwar eine Identität da, aber eine ganz einſeitige, nicht zweiſeitige. Inzwiſchen hat Leibniz doch unter A wieder ein A und B, d. h. er leugnete zwar die Realität der Körperwelt im Allgemeinen und Ganzen, indem er alles für vorſtellende Monaden hielt, aber er läßt dem, was wir Körperwelt nennen, doch inſofern Realität, als es aus Vorſtellkräften beſteht, z. B. Baum ꝛc.

Gegenſatz des Intellektualismus iſt der höhere Materialismus, Hylozoismus (freilich ſchon von jeher da, doch hauptſächlich zugleich mit Leibniz). Den Hylozoismus hat B allein, aber unter dieſem B doch wieder ein A und ein B. Hiermit könnte man alſo den Hylozoismus und die Naturphiloſophie für ganz einerlei halten. Der Unterſchied aber iſt darin: der Hylozoismus behauptet ein urſprüngliches Leben der Materie, wir nicht. Sondern unſere Behauptung iſt, die Materie enthalte zwar ein Leben, aber nicht actu, ſondern nur potentiâ, nicht explicite, ſondern implicite — alles iſt in ihr unter dem Siegel des Seyns, des Todes. (Weil ich doch das Wort brauche: man muß auch einen Tod anerkennen, aber einen ſolchen, der das Leben in ſich ſchließt). Zum expliciten Leben wird die Materie nur erweckt, eigentlich belebt durch das Ideale, Göttliche. Alſo gewiſſermaßen fängt der Hylozoismus da an, wo meine allgemeine Philoſophie aufhört. (Vortheilhafte Wirkung des Leibnizianismus und Hylozoismus auf Phyſik. Bruno, Kepler u. a.).

Da der Zerlegungsproceß und zwar der abwärts zum Schlechteren gehende einmal im Gange war, ſo ging es nun noch weiter herunter. Nämlich von A und B unter B kam nun auch noch A hinweg, alſo überall bloß B — todte Subſtanz, ohne alle Innerlichkeit; daher mit

Digitized by Google

Recht zerfallen in Atomen, in einen Staub von Körperchen, die bloß durch ihre Figur (etwas Aeußerliches) wirken (keine urſprüngliche Qualität); und hieraus ſollte nicht nur die Natur erklärt werden, ſondern auch das Daſeyn, der Mechanismus des Geiſtes — Systême de la nature, der niedrigſte oder franzöſiſche Materialismus. — Sein entgegengeſetzter Pol iſt der in Deutſchland entſtandene Idealismus durch Kant und Fichte. Doch ließ Kant noch immer verſchiedene Auslegungen zu. Die Fichteſche Auslegung nimmt auch von A und B unter A noch B hinweg, es gibt auch nicht einmal ein Intellektuales außer uns, es iſt gar nichts außer uns, nur ein ſubjektives Ich, nur das menſchliche Geſchlecht iſt da. Völliger Todtſchlag der Natur, wobei nur das Sonderbare, daß Fichte auch von der Natur immer verſichern muß, ſie ſey nicht vorhanden und doch immer wieder ſie als vorhanden annehmen (Teleologiſche Erklärung. Wirken auf die Natur).

Alſo da die Zerſetzung bis aufs Aeußerſte herab fortgeſetzt war, ſo blieb nichts mehr übrig, als wieder auf den erſten Gegenſatz zurückzugehen, von dem alle neuere Philoſophie anfing, und der allein nicht aufgelöst war — nämlich zwiſchen Identität und Dualität. Und dieß habe ich verſucht. Ich habe immer erklärt, daß die abſolute Identität bei mir nicht bloße Identität, ſondern Identität der Einheit und des Gegenſatzes ſey. Alſo

a) zwei verſchiedene Principien A und B, alſo Dualismus. Aber

b) die zwei Principien ſind ihres Gegenſatzes unerachtet eins.

Was das nächſte Verhältniß meiner Anſicht der Natur zu der herrſchenden Phyſik und Philoſophie unſerer Zeit betrifft, ſo iſt dieß das Weſentliche, daß nach jener keine bloß und rein objektive Natur, keine Natur, die bloß Seyn, d. h. Nichtſeyendes wäre. Ich habe dieſes Verhältniß, daß nichts bloß ſubjektiv oder objektiv, ſondern immer obgleich in verſchiedenem Verhältniß beides ſey, auch die bloß quantitative Differenz genannt. Nämlich zwiſchen den Principien als ſolchen, zwiſchen A und B, iſt allerdings keine bloße quantitative Differenz, hier iſt die entſchiedenſte qualitative; in allem Wirklichen aber, es ſey übrigens von welcher Art es wolle, ſind Subjektives und Objektives,

Digitized by Google

Ideales und Reales immer beisammen, nur in verschiedenen Graden. — Verdeutlicht würde dieß durch das (magnetische) Schema in der Ztschr. für specul. Physik II, 2. §. 46 [Band IV, S. 137 ff.], auf welche ich mich im Folgenden beziehe.

So viel über das Allgemeine. Jetzt gehen wir ins Specielle der Natur, doch beschränke ich mich auf das Nothwendigste.

Der allgemeine Ausdruck der Natur ist, wie wir schon wissen, $\frac{B}{A = B}$, oder auch, da wir A = B schon als erste Potenz, also = B setzen: die Natur in Bezug auf das ganze Universum, von dem sie nur ein untergeordneter Theil, ist = erster Potenz = (A = B). Dieß verhindert aber nicht, daß sie nicht in sich wieder alle Potenzen enthalte, und wie schon bemerkt worden, sich scheide, soweit nämlich überhaupt eine Scheidung möglich ist. Wir sehen die Natur zuletzt sich in die körperlichsten Dinge verlieren, z. B. Metalle. Diese also werden im Ganzen auf dem B Pol unserer Linie stehen. Weil aber jedes Reich für sich wieder ein Ganzes bildet, so auch die Metalle, die sich nach der einen Seite mehr in die Körperlichkeit verlieren, nach der andern flüchtiger werden, vielleicht sich sogar ins Luftförmige auflösen. Das ganze Reich des Materiellen verbreitet sich so zuletzt nach zwei Richtungen, wo nach der einen Körperlichkeit, nach der andern Geistigkeit überwiegt. Diesem ganzen Reich des Körperlichen in der ganzen Natur steht aber wieder ein Reich des Geistigen entgegen, wohin die Erscheinungen des Lichts, der Wärme, der Elektricität und so viele andere gehören. Endlich kommt ein Reich, wo Geistiges und Leibliches sich ganz durchdringt, das organische Naturreich, und in diesem wieder Pflanzen und Thiere.

Aber, wie gesagt, im Ganzen ist hier nur die erste Potenz A = B. Und wenn auch aus der Natur selbst das A^2 emporgehoben wird, so entsteht es doch erst an der Grenze der Natur im Menschen. Obgleich aber also die ganze Natur = erster Potenz, so entfaltet sie sich doch selbst wieder in den drei Potenzen, nach welchen wir sie ganz kurz betrachten.

Die erste Potenz ist die des herrschenden Seyns oder der

Digitized by Google

herrschenden Körperlichkeit — aber doch so, daß an diesem äußersten Punkt der Reihe nach Geistiges, Körperliches und die Einheit beider gesetzt ist. — Bekanntlich beruht die Körperlichkeit auf dem Daseyn der drei Dimensionen. Diese drei Dimensionen sind in der That nichts anderes als die drei Potenzen am Einzelnen: 1) egoistische Dimension, wodurch ein Ding sich selbst als sich selbst setzt = Länge, Linie oder, was dasselbe ist, Cohärenz. Kraft der Cohärenz würde ein jedes Ding sich ins Unendliche fortsetzen, wenn es nicht durch eine andere Dimension begrenzt würde. Daher 2) ideale Dimension (einschränkende der egoistischen) = Breite. 3) Indifferenz = dritter Dimension.

Das Herrschende dieser Potenz im Ganzen ist B, d. h. A und B sind gemeinschaftlich wieder unter B gesetzt. Dieses B, unter welchem A und B wieder gemeinschaftlich gesetzt sind, was also gleichsam ein B^2 ist, ist die Kraft, die alles zwingt und bindet — die Schwere. Die Schwere in der Natur, die Nacht, das dunkle Princip, ewig vor dem Licht entfliehend, aber durch diese seine Flucht den Schöpfungen des Lichts Halt und Bestand gebend. (Wäre nicht etwas dem Licht und Denken ganz Entgegengesetztes, woran nichts greift, so wäre gar keine Schöpfung, alles in lauter Gedanken aufgelöst).

Auch in der Materie, inwiefern sie bloß unter der Potenz des Seyns steht, ist gleichwohl Seyn und Thätigkeit verbunden (denn so, nämlich als Thätigkeit, können wir das Ideale auch ausdrücken), aber Seyn und Thätigkeit sind beide noch verschlungen im Seyn, und das A = B oder das Körperliche der ersten Potenz verhält sich wieder zum Geistigen oder Idealen, wie sich das anfängliche B verhielt — nämlich es ist die Indifferenz, welche das Geistige oder Ideale zu zerlegen, zu polarisiren, zu differenziiren sucht.

Durch dieses Differenziiren entsteht erst die Differenz der Qualitäten: da diese im Grund unerschöpflich ist und, auch nur in ihren nächsten Verzweigungen dargestellt, eine eigne wissenschaftliche Darstellung erforderte, so will ich mich hier an das Einfachste halten, nämlich an die älteste Eintheilung nach den vier Elementen, auf welche auch die neuere Chemie immer mehr wieder zurückführt.

Digitized by Google

In A = B ist B das Element der Erde — das eigentliche Erdprincip. Wird also das Ganze von A = B nach der Richtung von B polarisirt, so fällt dorthin das Reich des herrschenden Erdprincips, welches wieder zwei Seiten hat (Metalle und Erden).

Das der Erde entgegengesetzte Element oder A ist die Luft, gleichsam das geistige, ideale Element. Außer dem Gegensatz von A und B haben wir aber noch einen andern Gegensatz zu betrachten. Es ist der zwischen dem Band und dem Verbundenen. Jenes verhält sich als das Producirende, dieses als das Producirte, also auch wieder wie Thätiges und Leidendes, Ideales und Reales.

Das Producirende nun oder das Band, wenn es in der Einigkeit mit dem Produkt ist, ist in der That nichts anderes als das innerliche Leben und Weben, die sanfte, gedämpfte Lebensflamme, die in jedem Wesen, auch dem scheinbar Todten brennt (Clairvoyanten sehen es): im Gegensatz aber und Widerspruch mit dem Producirten ist es das verzehrende Feuer.

Das Element des Feuers ist feindselig gegen die Eigenheit oder Selbstheit der Dinge. So lange das Produkt im Verhältniß zu ihm als Nichtsetzendes, d. h. als Basis, Unterworfenes bleibt, so lange ist es friedlich. Wenn es sich aber im Gegensatz mit dem Wesen aktualisiren, das Nichtsetzende sich zum Setzenden aufrichten will, dann entsteht das Zornfeuer.

Dasjenige Element, welches das Feuer als das ihm angemessene sucht, in dem es allein ruht, ist das Wasser. Feuer und Wasser daher die zwei höchsten Gegensätze, aber gerade das Entgegengesetzteste ist immer auch wieder das Verbundenste. Wasser ist nur das fließende Feuer, das Feuer in concreto, die Flamme, die eigentlich nie ohne Mitwirkung von Wasser entsteht, eigentlich nur das feurige, brennende Wasser. — Nahe Verwandtschaft beider: 1) die wässerigten Meteore, 2) die verzehrende Kraft, die im Wasser liegt. Ferner, daß es einerseits ein brennbares Wesen, andererseits das Menstruum universale, den Sauerstoff enthält. — Das Wasser in seiner Lebendigkeit (im Meer) ist überall mit Feuer zusammen.

Digitized by Google

Die Alten haben alle nicht mit Unrecht noch ein fünftes Element, eine quinta Essentia angenommen. Und dieß ist kein anderes als eben die Urmaterie selber, die ganz geistig und ganz körperlich — das leibliche Element (den Leib schon = Identität von A und B). Ueber dieses in seiner Reinheit hat das Feuer keine Gewalt. Es ist mit dem Feuer in wahrer Identität — nicht so wie das Wasser bloß durch das Negative, durch die Verneinung aller Eigenschaften, sondern vielmehr durch die höchste Positivität oder Vollkommenheit. Es ist die durch das Feuer unzerstörliche Leiblichkeit. Das Element, das ihm noch am nächsten kommt, ist das noch immer höchst räthselhafte Element, was die neuere Chemie durch Stickstoff bezeichnet, Grundlage des thierischen Naturreichs. Hohe Unverbrennlichkeit des Stickstoffs durch keine noch so heftige Flamme; nur durch den elektrischen Funken ist es möglich, oder sonst durch Vermischung mit Schlechterem, wodurch er heruntergezogen wird. Denn alles, was im Feuer brennt, das hat etwas vom Unvollkommenen, Schlechten und Verdorbenen in sich. — Jetzt Uebergang zur zweiten Potenz.

Die vorher bloß implicite oder potentiell gesetzte Thätigkeit ist nun explicite oder aktuell gesetzt: wirkliches Leben der Materie — dynamischer Proceß.

Die erste Potenz, sagten wir schon früher, verhält sich wieder als Involution — das Princip dieser Involution die Schwere.

Der Schwerkraft, die in dem A = B herrscht, steht ein A^2 entgegen, das sich zu der Schwere wieder ebenso verhält, wie sich das absolute Seyende, das absolute A zu dem anfänglichen B, d. h. zur Natur verhält. Wie dieses in der Natur den Gegensatz und mit ihm das Leben weckt, so weckt das A^2 der Natur in der Schwere den Gegensatz und mit ihm das Leben. Dieses A^2 = Aether, im Materiellen das Immaterielle. Schon in den ruhenden Qualitäten der Materie war der Gegensatz geweckt. Allein die Schwere verhält sich dabei nicht passiv; sie ist actu widerstrebend der Evolution — positives Dunkel. Durch diesen aktuellen Widerstreit entsteht erst wirkliches Leben in der Materie. Dieß der dynamische Proceß. Auch hier beschränke ich

Digitized by Google

mich auf das Allgemeinste. Wir unterscheiden: 1) die Processe oder Thätigkeitsformen, die mehr noch im Körperlichen oder im Produkt, und 2) die geistige Gestalt derselben Processe. Die drei Grundprocesse der ersten Art sind: a) Magnetismus = erster Dimension = Selbstheit, Ichheit, b) Elektricität = Polarität oder Gegensatz zwischen Producirendem und Produkt, Thätigem und Leidendem — zwei Körper, wovon immer einer der leidende, der andere der thätige. (Durch diese zwei Processe sind in Ansehung der Erde auch die Weltgegenden bestimmt). c) Totalität aller Processe = Chemismus oder Galvanismus (eigentlich nur der lebende Chemismus, woran die Elektricität als mitwirkend noch erkannt wird). Zuletzt Verbrennungsproceß.

Was aber die geistige Gestalt dieser Processe betrifft, so ist a) im Realen der geistige dem Magnetismus entsprechende Proceß = der Klang, b) als Ideales der der Elektricität entsprechende = Lichtproceß (das Licht eine geistige Materie), c) der dem Chemismus entsprechende, solang das Producirende in der Identität mit dem Produkt bleibt = Wärmeproceß (durchdringende Wärme). Im entschiedenen Widerstreit gegen das Produkt = Feuer (Feuer also in der That Grundsubstanz — Vesta, daher unter die Elemente gerechnet).

In all diesen Processen wird also aus der Tiefe der Materie selbst das Geistige entwickelt, was eben Absicht aller Schöpfung. Alles ist aus dem dunkeln Princip selbst hervorgerufen durch das höhere schaffende Princip, das wir Aether genannt haben, das aber der wahre Lebensgeist der Natur ist: da wir gezeigt haben, daß das im Produkt liegende Band von seiner idealen Seite, d. h. inwiefern es gegen das absolut Ideale gekehrt ist, = Licht ist, so ist das Licht eigentlich die unmittelbare Erscheinung dieses Lebensgeistes. Daher ist das Licht als das allgemein Belebende — Evolvirende — zu erklären, und nichts wäre dagegen zu sagen, wenn wir, statt Aether und Schwerkraft einander entgegenzusetzen, Licht und Schwerkraft in dieß Verhältniß setzten. — Jetzt dritte Potenz.

Bis jetzt behauptete die Schwerkraft noch ihre Substantialität im Gegensatz gegen das Licht (A^2). Da sie aber ebenso wie dieses eigentlich

Digitized by Google

nur eine dem A^3 untergeordnete Form ist, und in dem anfänglichen B auch das A^3 involvirt liegt, so ist die höchste Potenz der Natur nothwendig die, wo Licht und Schwerkraft (oder Materie — denn diese sind Correlata) gemeinschaftlich unter A^3 gesetzt, nur die gemeinschaftlich untergeordneten Formen des A^3 sind.

Daß dieß im Organismus geschehe, erhellt daraus, daß nur im Organismus die Materie, die zuvor selbst Substanz zu seyn schien, dem Größeren — nämlich dem Leben an sich, was eben A^3 — untergeordnet wird. Beweis daraus, daß im Organismus die Materie keineswegs ihrer Substanz nach gilt, daß hier vielmehr ihre Form das Wesentliche geworden, mit andern Worten, daß sie selbst wesentlich zur Form geworden ist.

Was das A^3 ist? Antwort, es ist die innerste Substanz des B selber, das ja implicite alle Potenzen in sich enthält.

Die Potenzen des A drücken nichts anderes aus als die successive Erhebung des Nichtseyenden = B in das Seyende oder das A.

Also A^3 in der Natur drückt nichts anderes aus als das Höchste aus dem Nichtseyenden emporgehobene Seyende — also das Innerste der Natur.

Wenn ich die Formel hätte verwickelter machen wollen, so hätte ich ebenso gut auch B nach den verschiedenen Graden, in welchen es A gleich (=), also Seyendes wird, durch Potenzen bezeichnen können. — Auf folgende Art.

Der Grundausdruck der Natur ist $A = \dot{B}$, oder daß in ihr das erst herrschende B — das erst herrschende Nichtseyende — seyend werde. Auf der tiefsten Stufe ist das Seyende ganz ins Körperliche verloren [1]. Hier hat also das Nichtseyende die größte Gewalt, und also dieß, d. h. die erste Potenz der Natur, hätten wir ausdrücken können durch $A^1 = B^3$. Wo B noch in der höchsten Potenz steht, da steht A nothwendig noch in der geringsten. Also dieß ($A^1 = B^3$)

[1] Im Original heißt es abgekürzt: „Auf der tiefsten Stufe ganz ins Körperliche". D. H.

Digitized by Google

Ausdruck der Schwerkraft. — Im dynamiſchen Proceß, wo die zuvor ſtumme Subſtanz ſchon Lebenszeichen von ſich gibt, iſt ſie ſelbſt als B, d. h. als Nichtſeyendes, ſchon um eine Potenz vermindert, alſo $= B^2$, das Seyende aber um eine Potenz geſtiegen, ſo daß alſo das Ganze $= A^2 = B^2$. Hier halten ſich Nichtſeyendes und Seyendes noch das Gleichgewicht — daher der dynamiſche Proceß in der Natur die Periode des Kampfs — wo es noch zu keinem feſten Produkt kommt (auch in der Zeit dieſe Potenzen ſich ſucceſſirend. Potenz = Periode).

Im Organismus iſt das Nichtſeyende auf die tiefſte Potenz herabgeſetzt, das Seyende dagegen wieder um eine geſtiegen, hier alſo der Ausdruck des B, B^1, des A, A^1.

Im organiſchen Proceß ſind die Formen alle die nämlichen wie im dynamiſchen, nur auf eine weit höhere Stufe gehoben. Auch hier gebe ich nur kurz das Weſentliche. Das Weſentlichſte iſt, daß A^2 und $A = B$ eins ſind. Nun kann ſich das Licht der Materie nur für die erſte Dimenſion vermählt haben, ſo daß wenigſtens ihr alles untergeordnet iſt. Dieß = Reproduktion (egoiſtiſche, reale Dimenſion), Wachsthum = (Cohärenz), Sproſſen, Vegetation. Geſchieht dieſe Vermählung auch für die zweite Dimenſion (entſprechend der Elektricität, aber in die Subſtanz gedrungen = ſubſtantielle Elektricität), ſo iſt dieß = Irritabilität, in der ſich aber wieder alle Dimenſionen wiederholen: a) Circulation, b) Reſpiration, c) willkürliche Bewegung (höchſtes Geheimniß).

Durchdringt ſich Licht und Materie auch für die dritte Dimenſion, wo alſo jetzt das ganze Seyn, das vorher ſich als Erkanntes verhielt, erkennend geworden iſt, ſo iſt dieß = Senſibilität.

In der zweiten Stufe war zwar dem organiſchen Weſen eine äußere Welt aufgeſchloſſen, jedoch ſo daß es noch im Verhältniß der Differenz mit ihr bleibt. Die dritte Stufe des organiſchen Lebens iſt, wenn das Produkt die Möglichkeit anderer Dinge in ſich enthält, ohne im Differenzverhältniß mit ihnen zu ſeyn, wenn es ſie in ſich ſelbſt anſchaut (Senſibilität, thieriſches Anſchauungsvermögen); hier iſt das B, das im Anfang, in der unorganiſchen Materie noch die höchſte Gewalt

Digitized by Google

ausübte, überwunden, und darum als zuvor Erkanntes, jetzt in das Erkennende verwandelt. In der Sensibilität ist das B bis zu A^3 gesteigert. Hier nun, wenn wir die Fünfzahl der Sinne annehmen, ist die Eintheilung diese: 1) ein idealer und realer Pol — Gesicht und Gefühl —; 2) entsprechend jenen drei Grundprocessen a) Sinn für Magnetismus = Gehör, b) für Elektricität = Geruch, c) für Chemismus = Geschmack.

Nachdem durch die Sinne das A^3 eingetreten ist, wäre die Natur eigentlich geschlossen. Allein noch kündigen sich praesagia des Geistes selbst an — Instinkt — Kunsttrieb, wovon beim Uebergang zur Geisterwelt. Zuvor von der organischen Natur als Produkt.

Das zu A^3 erhobene B scheidet sich wieder, differenziirt sich. Der reale Pol = Pflanze, der ideale = Thier. Indifferenz von Pflanze und Thier (der äußeren Gestalt und inneren Formation nach), die Krone der Schöpfung = Mensch (Ausbildung der Dimensionen). Aber auch im Einzelnen wieder derselbe Gegensatz durch das Geschlecht (Weib = Pflanze, Mann = Thier). Das Geheimniß der Geschlechtstrennung ist nichts anderes als Darstellung des ursprünglichen Verhältnisses der beiden Principien, deren jedes für sich reell und insofern unabhängig vom andern ist, und doch nicht ist und nicht seyn kann ohne das andere. Das Vermittelnde in dieser Dualität, welche Identität, und dieser Identität, welche Dualität nicht ausschließt, ist die Liebe. Gott selbst ist mit der Natur durch freiwillige Liebe verbunden, er bedarf ihrer nicht, und will doch nicht ohne sie seyn. Denn Liebe ist nicht da, wo zwei Wesen einander bedürfen, sondern wo jedes für sich seyn könnte, wie z. B. Gott, der ja schon an sich selbst — suâpte natura — der Seyende ist, wo also jedes für sich seyn könnte, und es doch für keinen Raub achtet, für sich zu seyn, und nicht seyn will, moralisch nicht seyn kann ohne das andere. Dieß ist auch das wahre Verhältniß Gottes zur Natur — und nicht ein einseitiges. Auch die Natur wird durch Liebe zu Gott gezogen und bestrebt sich daher mit unabläßiger Emsigkeit göttliche Früchte hervorzubringen.

Die Erde liebt den Himmel und hat die beständige Sehnsucht

Digitized by Google

nach ihm, wie das Weib nach dem Manne. Gott liebt das Niedere, das Geringere, als er selbst ist, die Natur, weil er nur aus ihr sich Aehnliches — Geister — erzeugen kann.

Noch aber ist eine Bestimmung der Natur nicht in Betracht gezogen worden. Nämlich jedes Naturprodukt ist ein A und ein B, die Identität, das ursprüngliche Reale selber, wie es allmählich genöthigt ist selbst aus dem Dunkel ans Licht zu treten, und sich also nacheinander als Schwerkraft, als Cohärenz — als Klang — als Licht — als Wärme — endlich als Feuer, zuletzt sogar als A^2, als die eigentliche Seele im Organischen zu zeigen.

Wie kommt es denn nun, daß dieses Band kein ewiges ist, was sich doch eigentlich erwarten ließe? Woher die allgemeine Vergänglichkeit in der Natur? Diese Frage konnte in der That nicht eher als jetzt beantwortet werden; ihre Beantwortung aber hängt zusammen mit dem Uebergang in die Geisterwelt. Also

1) die ganze Natur ist nur die Staffel, die Unterlage der geistigen Welt, sie ist daher, obgleich ein höchst lebendiges Seyendes in sich selbst, doch nicht um ihrer selbst willen, sie soll gegen die Geisterwelt wieder wie ein Nichtseyendes seyn. Da sie also nur wegen des Höheren — wegen des absoluten A^2 — ist, so bedarf sie auch der Bekräftigung durch dieses, und diese Bekräftigung kann sie nur in dem Maße erhalten, in welchem sie ihm sich fügt und ihm Mittel der Existenz, der Manifestation als Seyendem wird.

Nun kann aber die Natur oder das Nichtseyende nur allmählich und stufenweise erhoben werden bis zu dem Punkt, wo sie fähig wird, das absolute A^2 in sich aufzunehmen, und so seine unmittelbare Manifestation, gleichsam sein Leib zu werden.

Sie wird hierzu nur dann fähig, wenn sie das dem A^2 Aehnliche in sich selbst hat, d. h. wenn ihr anfängliches B bis zu dem Punkte verklärt ist, daß es selbst A^2 (im absoluten Sinn) wird.

Nun fragt sich, in welchem Punkt der Natur dieß der Fall seyn werde = Verklärungspunkt der Natur.

Wir haben nun im Bisherigen bis zu dem Punkt geführt, wo das

Digitized by Google

anfängliche B in ihr bis zu A^3 erhoben ist. Da aber dieses A^3 relativ, immer noch ein Objektives ist — nämlich in Beziehung auf das Ganze —, so verhält es sich doch, obgleich das absolute A, in Bezug auf die Natur wieder als ein B in Bezug auf ein noch höheres A. Dieses noch höhere A kann nicht mehr innerhalb der Natur liegen, denn alles ist in dieser vollendet, wenn die dritte Potenz erreicht ist. Also liegt es über und außer der Natur. Wir könnten, wenn wir die Potenzen wollten fortlaufen lassen, es durch A^4 bezeichnen, weil wir schon ein A^3 in der Natur hatten, allein wir würden dadurch doch nichts anderes ausdrücken, als daß es in Ansehung der ganzen Natur A^2 sey. Dieses absolute A^2 also, zu welchem sich auch das A^3 der Natur, dessen höchste Thätigkeit wir in dem Anschauungsvermögen gefunden haben, wieder als ein B verhält, ist außer oder über der Natur, aber es wirkt doch in der Natur, es ist nicht von ihr abgeschnitten, indem es ja vielmehr im Gegensatz mit ihr das allgemein Erregende derselben ist.

Sein erstes Verhältniß nun zu dem A^3 der Natur ist wieder wie Subjektives und Objektives, Erregendes und Erregtes. Oder: sein erstes Verhältniß mit ihm ist Gegensatz. — Es kommt jetzt darauf an, die Erscheinungen dieses Gegensatzes zu finden. Es sind keine andern als die Erscheinungen des thierischen Instinktes, die für jeden nachdenkenden Menschen zu den allergrößten gehören — wahrer Probirstein ächter Philosophie.

Eigenthümliches des Instinkts: a) Handlungen, die mit Vernunft begangenen ganz ähnlich sind, und die doch b) ohne alle Ueberlegung, Reflexion oder ohne alle subjektive Vernunft, und da subjektive Vernunft = Verstand, ohne allen Verstand begangen werden. Erklärungen davon: Carteſius als Mechanismus — die Thiere als Maschinen. Leibniz durch dunkle Vorstellungen — freilich ist der Instinkt etwas der Art, aber die Erklärung viel zu allgemein. In neueren Zeiten hat man den Instinkt entweder als Analogon oder als Grad der Vernunft bezeichnet. Jenes sagt nichts, dieses ist Unsinn. Die Erklärung beruht auf dem Gegensatz von A^3, das sich hier wieder als B, d. h. als Schwerkraft in der höchsten Potenz verhält, und dem A^4 oder

Digitized by Google

absoluten A^2. Das A^3 ist für das A^4 ein Stoff, worin es gern selber ein A^3 erwecken möchte (wie es zuvor in der Natur immer das sich Aehnliche erweckt hat), aber in den Thieren gelingt es ihm noch nicht, dennoch aber, weil das A^3 durch das absolute geistige Princip erregt wird, handelt es, als ob in ihm selber ein solches wäre; mit Einem Wort, das A^4 ist der Verstand der Thiere; oder wie es schon die Alten ganz richtig ausgedrückt haben: Deus est anima brutorum. Das Göttliche beseelt sie, und darum handeln sie oder handelt in ihnen das A^3 schon dem geistigen Princip gemäß, als wäre es selbst ein Geistiges (wie es ja implicite oder potentiell schon eines ist). Beim Menschen hingegen ist dieß nicht der Fall. Nicht das Göttliche ist seine Seele, sondern er ist selber seine Seele.

Drei Stufen des Instinkts sind zu unterscheiden. 1) Die Selbsterhaltung als Individuum und als Gattung (Liebe zu den Jungen), — Zugvögel. 2) Der Kunsttrieb — ein Hervorbringen von etwas außer sich — (zum Theil Compensation des Zeugungstriebes). Merkwürdig, daß im Instinkt gerade die zwei Künste, Architektur und Musik, repräsentirt sind, die sich ohne dieß verwandt, so daß Architektur unter den plastischen Künsten eigentlich der Musik entspricht (Vitruv). 3) Divination. Charaktere — ruhiges in-sich-selbst-Seyn — (was gar nicht wegzuläugnen ist). Einseitigkeit dieser Charaktere, die in der Menschenwelt verschwinden soll.

Durch die Einwirkung des A^4 auf das A^3 flammt gleichsam partiell in diesem ein A^4 auf, aber nur partiell, also nicht ein absolutes A^4, — partiell, weil immer nur in bestimmter Beziehung. Der Instinkt selbst ist immer an gewisse Organe gebunden und durch sie vermittelt; immer nur in besondern Fällen handeln die Thiere verständig, aber es ist ein allseitiger Verstand.

Nur im Menschen wird endlich das absolute A^2, das lang gesuchte, lang ersehnte, emporgehoben aus dem B, das an sich oder suâ naturâ Seyende aus dem Nichtseyenden.

Das suâ naturâ Seyende ist Geist, und das aus dem Nichtseyenden Erhobene, insofern also Gewordene, aber doch naturâ suâ Seyende

Digitized by Google

ist endlicher Geist. (Scheinbar der höchste Widerspruch, aber solcher Widersprüche ist die Natur voll). Der Geist ist a) das natura sua Seyende im Menschen, b) doch nur aus dem Nichtseyenden, also erschaffener, endlicher Geist, — ewige Differenz von Gott.

Es kann nur noch eine Frage aufgeworfen werden: Warum nur im Menschen das absolut Ideale oder das absolute A^2 aktuell gesetzt werde, sonst überall aber bloß potentiell. Dieß die Aufgabe einer eignen Wissenschaft, der Anthropologie, deren Begriff hiermit fixirt ist. — Nur Folgendes bemerke ich.

Das in der Natur erweckte absolute A^2 verhält sich zu der Natur, in welcher es erweckt wird, wieder als Subjektives zu Objektivem, Erkennendes zu Erkennendem. Nun ist aber das absolut Subjektive nur da, wo auch das absolut Objektive, d. h. das Objektive in seiner Vollendung, seiner Totalität. Dieß ist nur im Menschen nach dem alten Spruch, daß der menschliche Leib die Welt im Kleinen, Mikrokosmos sey. Es gibt nur eine einzige Art von Wesen, von welchen das Nämliche gesagt werden könnte, von jenen großen Ganzen nämlich, die, weil sie Körper und zugleich Welten sind, Weltkörper genannt werden.

III.

Das seiner Natur nach Seyende ist auch allein das an sich selbst oder seinem Begriff nach Freie. Alle Abhängigkeit kommt nur von dem Seyn. Aber das in sich selbst und kraft seiner eignen Natur Seyende ist das, was schlechthin nicht durch anderes bestimmt werden kann (denn alles Bestimmtwerden ein Leiden, d. h. ein Nichtseyn). Gott als der absolut-seyende ist daher auch der absolut-freie, der Mensch aber als ein aus dem Nichtseyenden erhobenes Seyendes erlangt durch diese doppelte Beziehung seines Wesens auch eine ganz eigenthümliche Freiheit.

Inwiefern er nämlich aus dem Nichtseyenden emporgehoben ist, insofern hat er eine von dem Seyenden als solcher unabhängige Wurzel. Das Göttliche zwar ist das Emporhebende, Schaffende seines Geistes, aber das, woraus er emporgehoben wird, doch ein anderes als das

Digitized by Google

Emporhebende. Es verhält ſich zu Gott, wie ſich die Blume zur Sonne verhält. Wie die Blume zwar nur durch Wirkung der Sonne ſich aus der finſtern Erde erhebt und ſich ſelbſt in Licht verklärt, dabei aber doch immer ein von ihr ſeiner Wurzel nach Unabhängiges bleibt. Wäre das Verhältniß des Menſchen zu Gott nicht ein ſolches, ſo hätte er keine Freiheit gegenüber von Gott. Er wäre wie ein Strahl in der Sonne, ein Funke in dem Feuer. Sie ſehen, wie ſich uns der Grundſatz, daß in Gott ſelbſt etwas ſeyn muß, das nicht Er ſelber iſt, hier auf dieſer Stufe der Betrachtung wiederum als ein ganz nothwendiger aufdrängt. Er iſt anſtößig auf den erſten Blick, beſonders bei den herrſchenden abſtrakten Begriffen der ſogenannten Vernunftreligion, aber er iſt unvermeidlich, wenn Freiheit behauptet werden ſoll.

Die Vertheidiger der Freiheit denken gewöhnlich nur daran, die Unabhängigkeit des Menſchen von der Natur zu zeigen, die freilich leicht iſt. Aber ſeine innere Unabhängigkeit von Gott, ſeine Freiheit auch in Bezug auf Gott laſſen ſie ruhen, weil dieß eben das Schwerſte iſt.

Dadurch alſo, daß der Menſch zwiſchen dem Nichtſetzenden der Natur und dem abſolut-Setzenden = Gott in der Mitte ſteht, iſt er von beiden frei. Er iſt frei von Gott dadurch, daß er eine unabhängige Wurzel in der Natur hat, frei von der Natur dadurch, daß das Göttliche in ihm geweckt iſt, das mitten in der Natur über der Natur. Jenes kann man das eigne (natürliche) Theil des Menſchen nennen, wodurch er Individuum, perſönliches Weſen iſt; dieſes ſein göttliches Theil. Dadurch iſt er frei — im menſchlichen Sinne —, daß er in den Indifferenzpunkt geſtellt iſt. — — Es iſt offenbar, daß das phyſiſche Leben bis zum Menſchen fortſchreitet, daß eine ſtetige Folge von Erhebungen und Steigerungen bis zu ihm geht, daß Er der Punkt iſt, wo das geiſtige Leben eigentlich aufgehe — Er das Geſchöpf, in welchem das Leibliche als ſanfte Unterlage ſich dem Geiſtigen fügen und eben dadurch zur Beſtändigkeit erhoben werden ſollte, nicht nur in ihm ſelber, ſondern wegen des ſtetigen Zuſammenhangs der Werke der Natur auch in der übrigen Natur. Sowie aber der Menſch, anſtatt ſein natürliches Leben dem göttlichen unterzuordnen, vielmehr in ſich ſelbſt das

Digitized by Google

zur relativen Unthätigkeit bestimmte (das natürliche, eigne) Princip aktivirte — zur Thätigkeit erweckte —, war auch die Natur wegen des nun verfinsterten Verklärungspunkts genöthigt, eben dieses Princip in sich zu erwecken, und nolens volens eine von der geistigen unabhängige Welt zu seyn.

Daß etwas der Art vorgegangen, davon überzeugt uns alles. 1) Die jetzige Gestalt der Natur a) in Ansehung der verwischten Gesetzmäßigkeit (sonst wäre alles offen und klar); b) die Macht des Zufalls, die herein kam — die Natur erscheint gar nicht überall als ein so nothwendiges Ganze —; c) die Unruhe der Natur bei ihrer Geschlossenheit, da sie vielmehr, wenn sie ihre höchste Einheit erreicht hätte, in Ruhe seyn müßte. 2) Besonders die Gegenwart des Bösen, und also der Anblick der moralischen Welt. Denn das Böse ist eben nichts anderes als das relativ Nichtseyende, das sich zum Seyenden erigirt, also das wahre Seyende verdrängt. Es ist von der einen Seite ein Nichts, von der andern ein höchst reelles Wesen. — Auch in der Natur ist ein Böses, Gift z. B., die Krankheit, und was der höchste Beweis der Wirklichkeit eines solchen Rückfalls der ganzen Natur und insbesondere des Menschen ist — der Tod.

Hiedurch gewinnen wir zugleich eine neue Ansicht der Natur. Bisher haben wir sie als die erste Potenz bezeichnet. Aber dadurch, daß sie die Ewigkeit nicht gewinnt, also in die Zeit versinkt, wird sie erste Periode. Die ganze Natur, wie sie jetzt ist, ist also eigentlich nur die erste Lebensperiode, der Vorhof des höchsten Lebens, nicht es selbst. Der Mensch selbst bleibt zwar Geist, aber unter der Potenz des B. Der Mensch ist als Geist, als Wesen höherer Ordnung, wieder auf die Stufe des Seyns, der ersten Potenz zurückgesetzt. Der Proceß, der in der Natur begonnen hatte, fängt in ihm aufs neue und wieder von vorne an. Auch er muß sich erst wieder aus dem Nichtseyenden emporarbeiten, das Dunkle in sich verdrängen, und aus einer Finsterniß höherer Art, aus der Finsterniß des Bösen, des Irrigen, des Verkehrten das Licht des Guten, der Wahrheit und der Schönheit hervorrufen. Der Beweis dieser Uebermacht des Seyns über den Menschen, seines Zurückfinkens auf die erste Potenz liegt vorzüglich in der Gewalt, die das

Digitized by Google

Aeußere in dieſem Leben über das Innere hat. Nachdem einmal das Daſeyn der Natur durch den Menſchen gefährdet und die Natur genöthigt war ſich als eigne Welt zu conſtituiren, ſo ſcheint jetzt alles nur auf die Erhaltung dieſer äußeren Grundlage des Lebens gerichtet. Alles, auch das Edelſte, was mit ihr in Colliſion kommt, geht zu Grunde, und das Beſte muß gleichſam mit dieſer äußern Gewalt in Bund treten, um tolerirt zu werden. Freilich was durch dieſen Kampf ſich hindurchſchlägt, was gegen dieſe Uebermacht des Aeußeren ſich dennoch als ein Göttliches behauptet, das iſt wie durchs Feuer bewährt, in dem muß wirklich eine ganz göttliche Kraft ſeyn.

Indeß der größte Beweis für jenes Zurückſinken des Menſchen in die Natur und auf die erſte Potenz liegt in Folgendem.

Der Menſch iſt nicht allein in der Welt, es gibt eine Mehrheit von Menſchen, es gibt ein Menſchengeſchlecht, eine Menſchheit.

Wie die Vielheit der Dinge in der Natur nach einer Einheit ſtrebt und nur in dieſer Einheit ſich ſelbſt vollendet und gleichſam glücklich fühlt, ebenſo auch die Vielheit in der Menſchenwelt.

Die wahre Einheit der Natur wäre aber der Menſch und durch ihn das Göttliche und Ewige geweſen. Nun hat die Natur dieſe ſanfte Einheit durch Schuld des Menſchen verloren; jetzt muß ſie eine eigne Einheit ſuchen. Da aber die wahre Einheit doch nicht in ihr, ſondern nur in Gott liegen kann, ſo iſt ſie eben durch dieſe Trennung von Gott beſtändigen Kämpfen Preis gegeben. Sie ſucht die Einheit und findet ſie nicht. Hätte ſie ihren Einheits- und Verklärungspunkt erreicht, ſo wäre ſie ganz organiſch, ſie hätte ſich auf die höchſte Stufe des Seyenden mit erhoben, und der im Menſchen geweckte Geiſt hätte ſich auch über ſie ergoſſen. Nun ſie dieſe organiſche Einheit nicht erreichen konnte, jetzt erhob der Anorgismus ſein Haupt. Auch der Anorgismus gehört zu jenem Geſchlecht des Nichtſeyenden, das ſich zu einem Seyenden erhoben hat. Es iſt ein Widerſpruch, daß ein Reich des Anorgiſchen; denn ein Reich iſt eine Einheit, Anorgismus aber = Nicht-Einheit. Aber gerade das Nichtſeyende iſt jetzt das Seyende geworden und muß nothgedrungen das Seyende ſeyn wollen.

Digitized by Google

Gerade so nun wie die Natur ihren wahren Einheitspunkt verloren hat, hat ihn auch die Menschheit verloren. Für sie lag er eben darin, daß sie eine Indifferenz oder Mittelpunkt blieb — dann wäre Gott selbst ihre Einheit gewesen — und nur Gott kann die Einheit freier Wesen seyn.

Jetzt sind zwar noch immer freie Wesen, aber getrennt von Gott. Jetzt müssen auch sie ihre Einheit suchen, und können sie nicht finden.

Gott kann nicht mehr ihre Einheit seyn, also müssen sie eine Natureinheit suchen, die aber, weil sie wahre Einheit für freie Wesen nicht seyn kann, nur ein ebenfalls zeitliches, vergängliches Band ist, wie das Band aller Dinge, und wie jenes Band, das die unorganische Natur zusammenhält.

Die Natureinheit, diese zweite Natur über der ersten, zu welcher der Mensch nothgedrungen seine Einheit nehmen muß, ist der Staat; und der Staat ist daher, um es gerade heraus zu sagen, eine Folge des auf der Menschheit ruhenden Fluchs. Da der Mensch nicht Gott zur Einheit haben kann, so muß er sich einer physischen Einheit unterwerfen.

Der Staat hat einen Widerspruch in sich selbst. Er ist eine Natureinheit, d. h. eine Einheit, die nur durch physische Mittel wirken kann. Nämlich freilich der Staat, wenn er auch nur mit einiger Vernunft regiert ist, weiß wohl, daß er mit bloß physischen Mitteln nichts ausrichtet, daß er höhere und geistige Motive in Anspruch nehmen muß. Aber er kann über diese nicht gebieten, sie liegen außer seiner Gewalt, und gleichwohl rühmt er sich, einen sittlichen Zustand hervorbringen zu können, also eine Macht zu seyn wie die Natur. Aber für freie Geister reicht keine Natureinheit zu; da gehört ein höherer Talisman dazu, und daher ist jede Einheit, die auch in einem Staat entsteht, doch immer nur precär und temporär.

Es ist bekannt, wie viele Mühe man sich, besonders seit der französischen Revolution und den Kantischen Begriffen, gegeben hat, eine Möglichkeit zu zeigen, wie mit der Existenz freier Wesen Einheit

Digitized by Google

vereinbar, also ein Staat möglich sey, der eigentlich nur die Bedingung der höchstmöglichen Freiheit der Einzelnen sey. Allein dieser ist unmöglich. Entweder wird der Staatsmacht die gehörige Kraft entzogen, oder wird sie ihr gegeben, dann ist Despotismus da. (England ist Insel. Griechenland auch zum Theil Inselstaat). Daher ist es ganz natürlich, daß jetzt am Ende dieses Zeitraums, wo von nichts als Freiheit die Rede war, die consequentesten Köpfe, wenn sie die Idee eines vollkommenen Staates verfolgen, auf die Theorie des ärgsten Despotismus gerathen (Fichtes geschlossener Handelsstaat ꝛc.).

Meine Meinung ist, daß der Staat *als* solcher gar keine wahre und absolute Einheit finden kann, daß alle Staaten nur Versuche sind, eine solche zu finden, Versuche, organische Ganze zu werden, ohne sie je wirklich werden zu können, oder wenigstens nur mit dem Schicksal jedes organischen Wesens, zu blühen, zu reifen, endlich zu altern, zuletzt zu sterben. Was von der Idee eines Vernunftstaats, was vom Ideal eines Staats zu halten ist, hat Plato gezeigt, wenn er gleich das Wort nicht ausgesprochen. Der wahre Staat setzt einen Himmel auf Erden voraus, die wahre *πολιτεία* ist nur im Himmel; Freiheit und Unschuld ist die einzige Bedingung des absoluten Staats. Platos Staat setzt ganz diese zwei Elemente voraus. Aber Plato sagt nicht: einen solchen Staat, als ich hier beschreibe, führt aus, sondern: wenn es einen absolut vollkommenen Staat geben könnte, so müßte er so seyn, d. h. so setzte er Freiheit und Unschuld voraus, seht nun selber, ob ein solcher möglich ist.

Die höchste Verwicklung entsteht durch die Collision der Staaten untereinander, und das höchste Phänomen der nicht gefundenen und nicht zu findenden Einheit ist der *Krieg*, der so nothwendig ist als der Kampf der Elemente in der Natur. Hier treten die Menschen ganz in das Verhältniß von Naturwesen gegeneinander.

Rechnen wir nun noch dazu, wie viel Laster der Staat erst entwickelt — Armuth — das Böse in großen Massen —, so ist das Bild der ganz zum Physischen, ja sogar zum Kampf um ihre Existenz herabgesunkenen Menschheit vollendet.

Digitized by Google

Bisher haben wir die Erniedrigung des Menschen betrachtet. Nun auch seine Wiedererhebung. Seine Degradation beruht darauf, daß das Band zwischen A^2 und $A = B$ aufgehoben, und daß er selbst ganz der äußern Welt anheimgefallen. Diese Kluft kann nicht bleiben, denn sie würde die Existenz Gottes selbst antasten. Aber wodurch ist diese Kluft aufzuheben? Durch den Menschen in seinem jetzigen Zustand nicht. Also nur durch Gott selbst — nur Gott kann das Band der geistigen und natürlichen Welt herstellen, und zwar nur durch eine zweite Offenbarung, ähnlich der ersten in der anfänglichen Schöpfung. Hier tritt also der Begriff von Offenbarung im engeren Sinn als ein philosophisch nothwendiger ein. Die Offenbarung hat verschiedene Stufen; die höchste ist die, wo das Göttliche sich selbst ganz verendlicht, mit Einem Wort, wo es selbst Mensch wird, und gleichsam nur als der zweite und göttliche Mensch wieder ebenso der Mittler zwischen Gott und dem Menschen wird, wie es der erste Mensch zwischen Gott und der Natur seyn sollte. — Es konnte durch diese Offenbarung nicht der unmittelbare Rapport Gottes mit der Welt des Seyns hergestellt werden. Dieß war nicht möglich, ohne sie als eine eigne Welt, die sie jetzt geworden war, zu vernichten. Wollte Gott dieß, so bedurfte es überall keiner Offenbarung. Offenbarung setzt vielmehr den verdorbenen Zustand der Welt voraus. Für die Natur war der Mensch als Mittler bestimmt, und dieser hatte ihr gefehlt (manquirt). Jetzt bedurfte vielmehr der Mensch eines Mittlers. Aber dadurch, daß der Mensch dem geistigen Leben wieder gegeben wurde, wurde ja auch er wieder fähig Mittler zwischen Gott und der Natur zu seyn; und namentlich in der Erscheinung Christi zeigte es sich, was der Mensch in der Beziehung auf die Natur ursprünglich seyn sollte. Christus war durch seinen bloßen Willen Herr der Natur, er in jenem magischen Zusammenhang mit der Natur, in welchem der Mensch ursprünglich stehen sollte.

Dem Staat als Versuch die bloß äußerliche Einheit hervorzubringen steht, durch die Offenbarung gegründet, eine andere Anstalt entgegen, die auf Hervorbringung einer inneren oder Gemüthseinheit geht, die Kirche. Sie ist nothwendige Folge der Offenbarung, eigentlich nur

Digitized by Google

die Anerkennung einer ſolchen. Die Kirche kann aber nach der einmal eingetretenen Trennung zwiſchen innerer und äußerer Welt keine äußere Gewalt werden, vielmehr wird ſie, ſolange jene Trennung beſteht, von der Macht des Aeußeren immer mehr nach innen gedrängt werden.

Der Fehler, der in der früheren hierarchiſchen Epoche der Kirche begangen wurde, war nicht der, daß ſie Eingriffe in den Staat machte, ſondern umgekehrt, daß ſie ſelber dem Staat Eingang verſtattete, ſich ihm öffnete, Formen des Staats in ſich aufnahm, anſtatt in ihrer Reinheit von allem Aeußeren zu bleiben. Das Wahre und Göttliche ſoll einmal nicht durch äußere Gewalt gefördert werden, und ſobald die Kirche anfing die Irrgläubigen zu verfolgen, ſo hatte ſie ſchon ihre wahre Idee verloren. Sie hätte großmüthig, ſich ſelbſt bewußt ihres vom Himmel ſtammenden Gehaltes auch den Unglauben gewähren laſſen ſollen, ſich nicht in den Fall ſetzen, Feinde zu haben, Feinde anzuerkennen.

Betrachtet man die neuere Geſchichte, die im Grund mit der Ankunft des Chriſtenthums in Europa beginnt, ſo ſcheint es, das Menſchengeſchlecht habe dieſe zwei Verſuche, eine Einheit zu finden oder hervorzubringen, durchmachen müſſen, zuerſt den, eine innere Einheit durch die Kirche hervorzubringen, der aber mißlingen mußte, weil ſie ſich zugleich als eine äußere geltend machen wollte, dann den, die äußere Einheit durch den Staat. Erſt ſeit dem Sturz der Hierarchie hat der Staat dieſe Bedeutung erhalten, und offenbar iſt, daß der Druck politiſcher Tyrannei immer zugenommen hat in gleichem Verhältniß, als man jene innere Einheit entbehren zu können glaubte, und ſo wohl immer noch zunehmen wird bis zu ſeinem Maximum, wo denn vielleicht nach dieſen einſeitigen Verſuchen die Menſchheit endlich das Rechte findet.

Was auch das letzte Ziel ſeyn möge, ſo iſt ſo viel gewiß, daß die wahre Einheit nur auf dem religiöſen Wege erreichbar ſeyn kann, und daß nur die höchſte und allſeitigſte Entwicklung der religiöſen Erkenntniß in der Menſchheit fähig ſeyn wird, den Staat, wo nicht entbehrlich zu machen und aufzuheben, doch zu bewirken, daß er ſelbſt allmählich ſich

Digitized by Google

von der blinden Gewalt befreie, von der er auch regiert wird und ſich zur Intelligenz verkläre. Nicht daß die Kirche den Staat oder der Staat die Kirche beherrſche, ſondern daß der Staat ſelbſt in ſich das religiöſe Princip entwickle, und der große Bund aller Völker auf der Grundlage allgemein gewordener religiöſer Ueberzeugungen beruhe.

Welches aber auch das Schickſal der Gattung auf der Erde ſeyn möge, ſo iſt es dem Einzelnen möglich, wie es der Menſch im Anfang in Bezug auf die ganze Erde gethan, ſo jetzt der Gattung vorauszueilen und das Höchſte für ſich zum voraus zu nehmen.

Hierdurch ſind wir nun geführt auf die Betrachtung des menſchlichen Geiſtes nicht in ſeinen äußeren Schickſalen und Verſuchen, ſondern nach ſeinem inneren Weſen und nach den Kräften und Potenzen, die auch im Einzelnen liegen.

Auch im menſchlichen Geiſt als ſolchem ſind wieder drei Potenzen oder Seiten. Die erſte iſt die, wodurch er gegen die reale Welt gekehrt iſt, von der er ſich nicht befreien konnte. Dieſer entgegen ſteht die ideale, die Seite ſeiner höchſten Verklärung, ſeiner reinſten Geiſtigkeit. Die mittlere oder zweite iſt die, wodurch er zwiſchen ideale und reale Welt in die Mitte eintritt, um durch Freiheit entwickelt das Band beider Welten in ſich wiederherzuſtellen, oder die Entzweiung fortzuſetzen.

Dieſe drei Seiten oder Potenzen des Geiſtes im Allgemeinen ſind in der deutſchen Sprache vortrefflich durch Gemüth, durch Geiſt und durch Seele bezeichnet. In jeder von dieſen dreien aber ſind wieder drei Potenzen, die ſich wieder als Gemüth, Geiſt und Seele verhalten.

I. Das Gemüth iſt das dunkle Princip des Geiſtes (denn Geiſt zugleich der allgemeine Ausdruck), wodurch er von der realen Seite in Rapport mit der Natur, auf der idealen in Rapport mit der höheren Welt, aber nur in dunkelm Rapport ſteht.

Das Dunkelſte und darum Tiefſte der menſchlichen Natur iſt die Sehnſucht, gleichſam die innere Schwerkraft des Gemüths, daher in ihrer tiefſten Erſcheinung Schwermuth. Hierdurch beſonders iſt die Sympathie der Menſchen mit der Natur vermittelt. Auch das Tiefſte

Digitized by Google

der Natur ist Schwermuth; auch sie trauert um ein verlorenes Gut, und auch allem Leben hängt eine unzerstörliche Melancholie an, weil es etwas von sich Unabhängiges unter sich hat. (Das über sich erhebt, das unter sich zieht herab).

Die nächste Potenz des Gemüths ist die in ihm dem Geiste entsprechende — also allgemein dem Charakter des Geistes. Geist ist das natura sua Seyende, eine aus sich selbst brennende Flamme. Da ihm aber als Seyendem das Seyn entgegensteht, so ist der Geist eigentlich nichts anderes als die Sucht zum Seyn, wie die Flamme Materie sucht. Das tiefste Wesen des Geistes ist daher Sucht, Begierde, Lust. Wer den Begriff des Geistes in seiner tiefsten Wurzel fassen will, muß besonders sich mit dem Wesen der Begierde recht bekannt machen. In der Begierde zeigt sich zuerst etwas ganz aus sich Seyendes, die Begierde ist etwas Unauslöschliches; in Ansehung jeder Begierde kann die Unschuld nur einmal verloren werden. Sie ist ein Hunger nach dem Seyn, und jede Befriedigung gibt ihm nur neue Kraft, d. h. noch heftigeren Hunger. Da kann man das Unauslöschliche des Geistes erst recht sehen. Wie hoch diese Begierde, dieser Hunger nach dem Seyn im Menschen steigen kann, nachdem er sich selbst von dem Seyn abgeschnitten, keinen unmittelbaren Einfluß auf das Seyn mehr hat, wo also das Seyende gleichsam ganz bloß steht, ist leicht zu erachten.

Die dritte Potenz des Gemüths ist das Gefühl (Sensibilität, wie in der organischen Natur, das Vorhergehende Irritabilität). Das Gefühl ist das Höchste des Gemüths, das Herrlichste, was ein Mensch im Gemüth haben, und was er über alles schätzen soll.

Das Gemüth ist eigentlich das Reale des Menschen, mit und in welchem er alles auswirken soll. Der größte Geist ohne Gemüth bleibt unfruchtbar und kann nichts zeugen oder erschaffen. — Diejenigen, welche die Wissenschaft auf das Gefühl allein gründen wollen, gründen sie zwar auf die höchste Potenz, aber der tiefsten Stufe.

II. Die zweite Potenz des Geistes ist, was wir den Geist in engerem Sinn nennen, l'esprit, — das eigentlich Persönliche im Menschen, und darum auch die eigentliche Potenz der Bewußtheit.

Digitized by Google

Das Allgemeine des Geistes nach dem Vorhergehenden ist, daß er Begierde, Sucht, Hunger nach dem Seyn ist. In der ersten Potenz, im Gemüth, was noch das Bewußtlose des Menschen ist, ist er noch als bloße Begierde und Lust, hier aber als bewußte Begierde, als Wille mit Einem Wort. Wille ist daher das eigentlich Innerste des Geistes.

Der Wille hat aber wieder zwei Seiten, eine reale, die sich auf die Individualität des Menschen bezieht, den Eigenwillen, und eine allgemeine oder ideale Seite, den Verstand.

Also auch der Geist im engeren Sinn hat wieder drei Potenzen. a) Die erste ist die Potenz des Eigenwillens, des Egoismus, der blind wäre ohne den Verstand. (Der Eigenwille muß seyn. Er ist nicht an sich selbst das Böse, sondern nur dann, wenn er herrschend wird. Tugend ohne allen aktiven Eigenwillen ist verdienstlose Tugend. Daher man sagen kann, daß das Gute selber das Böse in sich schließe. Ein Gutes, wenn es nicht ein überwundenes Böses in sich hat, ist kein reelles lebendiges Gutes. Der aktivirteste, doch unterworfene Eigenwille das Höchste). b) Ihr entgegen steht die höchste, welche eben der Verstand ist. Aus Verstand und Eigenwille zusammen erzeugt sich die mittlere Potenz, c) der eigentliche Wille, der also hier wieder im Indifferenzpunkt erscheint. Allein nicht dieses Verhältniß — nicht seine Mitte zwischen Verstand und Eigenwillen, sondern die zwischen der ersten und dritten, der tiefsten und der höchsten Potenz macht eigentlich seine Freiheit aus. Daher wir, um das Wesen der Freiheit vollends zu erkennen, nothwendig erst die dritte Potenz betrachten müssen.

Es ist zwar die gewöhnliche Meinung, daß der Geist das Höchste im Menschen sey. Allein daß er es durchaus nicht seyn kann, folgt daraus, daß er der Krankheit, des Irrthums, der Sünde oder des Bösen fähig ist. Da Krankheit, Irrthum und Böses immer aus der Erektion eines relativ Nichtseyenden über ein Seyendes entsteht, so muß auch der menschliche Geist wieder ein relativ Nichtseyendes in Bezug auf ein Höheres seyn. Wäre dieß nicht, so wäre in der That kein Unterschied zwischen Wahrheit und Irrthum. Dann hätte gewissermaßen

Digitized by Google

jeder und keiner Recht, wenn es nicht wieder eine höhere Instanz über dem Geiste gäbe. Denn der Geist kann nicht der höchste Richter seyn, weil seine Aussprüche sich nicht gleich bleiben. — Auch der Irrthum ist keine bloße Privation der Wahrheit. Er ist etwas höchst Positives. Er ist nicht Mangel an Geist, sondern verkehrter Geist. Daher der Irrthum höchst geistreich, und doch Irrthum seyn kann. — Ebenso das Böse ist nicht bloße Privation des Guten, nicht bloße Verneinung der inneren Harmonie, sondern positive Disharmonie. Das Böse kommt auch nicht aus dem Leib, wie so viele noch jetzt meinen. Der Leib ist eine Blume, woraus der eine Honig, der andere Gift saugt. Nicht der Geist wird vom Leib, sondern umgekehrt der Leib vom Geist inficirt. Das Böse ist in gewissem Betracht das reinste Geistige, denn es führt den heftigsten Krieg gegen alles Seyn, ja es möchte den Grund der Schöpfung aufheben. Wer mit den Mysterien des Bösen nur einigermaßen bekannt ist (denn man muß es mit dem Herzen ignoriren, aber nicht mit dem Kopf), der weiß, daß die höchste Corruption gerade auch die geistigste ist, daß in ihr zuletzt alles Natürliche, und demnach sogar die Sinnlichkeit, ja die Wollust selbst verschwindet, daß diese in Grausamkeit übergeht, und daß der dämonisch-teuflische Böse dem Genuß weit entfremdeter ist als der Gute. Wenn also Irrthum und Bosheit beides geistig ist und aus dem Geiste stammt, so kann er unmöglich das Höchste seyn. Also

III. Dieses Höchste, die dritte Potenz, ist die Seele. Schon im gemeinen Sprachgebrauch unterscheiden wir Menschen von Geist und Menschen von Seele. Ja ein Geistvoller kann doch seelenlos seyn.

Die Seele ist das eigentlich Göttliche im Menschen, also das Unpersönliche, das eigentlich Seyende, dem das Persönliche als ein Nichtseyendes unterworfen seyn soll. Zweifel dagegen. a) Man spricht von Seelenkrankheiten. Allein dergleichen gibt es nicht. Nur das Gemüth oder der Geist kann krank seyn, wie ich nachher noch bestimmter zeigen werde. b) Man sagt wohl auch im gemeinen Leben von einem Menschen: er hat eine böse, eine schwarze, eine falsche Seele. Allein nur so, wie man von einer falschen Tugend spricht. Man wird dagegen

Digitized by Google

nie sagen können, daß der Mensch, der lasterhaft oder ruchlos handelt, mit Seele gehandelt habe. Also eine schwarze Seele heißt keine Seele. (Ebenso gibt es zwar einen geistreichen, aber keinen seelenvollen Irrthum).

Also Seele ist das Unpersönliche. Der Geist weiß, aber die Seele weiß nicht, sondern sie ist die Wissenschaft. Der Geist, weil er auch die Möglichkeit zum Bösen in sich hat, kann nur gut seyn, d. h. Theil haben an der Güte, die Seele aber ist nicht gut, sondern ist die Güte selbst.

Vom Gemüth, und zwar von seiner tiefsten Sehnsucht an geht also eine stetige Folge bis zur Seele. Die Gesundheit des Gemüths und des Geistes beruht darauf, daß diese Folge ununterbrochen sey, daß gleichsam eine stetige Leitung von der Seele aus bis ins Tiefste des Gemüths stattfinde. Denn die Seele ist das, wodurch der Mensch in Rapport mit Gott ist, und ohne diesen Rapport mit Gott kann die Creatur, der Mensch aber insbesondere, keinen Augenblick existiren. Sowie daher die Leitung unterbrochen ist, ist Krankheit da, und zwar Gemüthskrankheit, besonders wenn die Sehnsucht über das Gefühl siegt, was gleichsam im Gemüth die Seele vorstellt. Also 1) wenn die Leitung durch das Gefühl unterbrochen ist, so entsteht Gemüthskrankheit. 2) Ist die Leitung durch den Verstand unterbrochen, so Blödsinn. Menschen der Art haben oft viel Gemüthskraft und besonders starken Eigenwillen, der aber, weil er nicht durch den Verstand geleitet ist, unschädlich ist, eigentlich nur auf Genuß und dergleichen geht. 3) Ist aber die Leitung zwischen dem Verstand und der Seele unterbrochen, so entsteht das Schrecklichste, nämlich der Wahnsinn. Ich hätte eigentlich nicht sagen sollen: er entsteht, sondern: er tritt hervor. Um dieß zu erklären, bemerke ich Folgendes.

Was ist der Geist des Menschen? Antwort: Ein Seyendes, aber aus dem Nichtseyenden, also der Verstand aus dem Verstandlosen. Was ist also die Basis des menschlichen Geistes in dem Sinn, in welchem wir das Wort Basis nehmen? Antwort: Das Verstandlose. Und da sich der menschliche Geist auch zu der Seele wieder als relativ

Digitized by Google

Nichtſeyendes verhält, ſo auch zu ihr wieder als Verſtandloſes. Das tiefſte Weſen des menſchlichen Geiſtes alſo, NB. wenn er in der Trennung von der Seele und alſo von Gott betrachtet wird, iſt der Wahnſinn. Der Wahnſinn entſteht alſo nicht, ſondern tritt nur hervor, wenn das, was eigentlich Nichtſeyendes, d. h. das Verſtandloſe iſt, ſich aktualiſirt, wenn es Weſen, Seyendes ſeyn will.

Die Baſis des Verſtandes ſelbſt alſo iſt der Wahnſinn. Daher der Wahnſinn ein nothwendiges Element, das aber nur nicht zum Vorſchein kommen, nur nicht aktualiſirt werden ſoll. Was wir Verſtand nennen, wenn es wirklicher, lebendiger, aktiver Verſtand iſt, iſt eigentlich nichts als geregelter Wahnſinn. Der Verſtand kann ſich nur manifeſtiren, zeigen in ſeinem Gegenſatz, alſo im Verſtandloſen. Die Menſchen, die keinen Wahnſinn in ſich haben, ſind die Menſchen von leerem, unfruchtbarem Verſtand. Daher der umgekehrte Spruch: nullum magnum ingenium sine quadam dementia; daher der göttliche Wahnſinn, von dem Plato, von dem die Dichter ſprechen. Nämlich, wenn dieſer Wahnſinn durch Einfluß der Seele beherrſcht iſt, dann iſt er ein wahrhaft göttlicher Wahnſinn, dann der Grund der Begeiſterung, der Wirkſamkeit überhaupt. — Aber überhaupt auch der bloße Verſtand, wenn er nur kräftig, lebendig iſt, iſt eigentlich nur beherrſchter, gehaltener, geordneter Wahnſinn. Allein es gibt Fälle, wo auch der Verſtand den in der Tiefe unſeres Weſens ſchlummernden Wahnſinn nicht mehr bewältigen kann. So kann auch bei einem heftigen Schmerz der Verſtand keinen Troſt geben. In dieſem Fall alſo, wenn Geiſt und Gemüth ohne den ſanften Einfluß der Seele ſind, bricht das anfängliche dunkle Weſen hervor, und reißt auch den Verſtand als ein relativ auf die Seele Nichtſeyendes mit ſich fort, es tritt der Wahnſinn hervor zum ſchreckenden Zeichen, was der Wille iſt in der Trennung von Gott.

Auf ähnliche Weiſe entſteht der Irrthum, wenn die untergeordneten Kräfte, der Verſtand, der Wille, die Begierde, die Sehnſucht, für ſich weiter wollen, nicht ſich ſubmittiren dem Höheren.

Die eigentliche menſchliche Freiheit beſteht nun eben darauf, daß der Geiſt einerſeits der Seele unterworfen iſt, andererſeits über dem

Digitized by Google

Gemüth steht. Je nachdem der Geist, d. h. der Wille (denn der Wille ist im Geiste wieder der Geist) den Eingebungen von oben, d. h. den Eingebungen der Seele, oder den Eingebungen von unten, d. h. den Eingebungen des Eigenwillens, folgt, je nachdem er entweder das Niedere oder das Höhere zu seinem Princip macht, je nachdem handelt er auch gut oder böse. Will sich der Wille gleichsam auf seine eigne Basis setzen, so wird er nothwendig der Seele entfremdet und damit dem Guten; unterwirft er sich aber der Seele, so wird er dem Eigenwillen entfremdet und dadurch dem Bösen.

Die Seele als die absolut göttliche hat eigentlich keine Stufen mehr in sich. Sie ist der innere Himmel des Menschen. Aber sie ist verschiedener Beziehungen mit dem Untergeordneten und dadurch verschiedenartiger Aeußerungen fähig. Die Seele kann sich 1) auf das Reale der untergeordneten Potenzen beziehen, also auf Sehnsucht und Selbstkraft oder Eigenwille. Dieß ist der Fall in der Kunst und Poesie. Sehnsucht und Selbstkraft ist eigentlich das Werkzeug in der Kunst. Hier zeigen sich beide ganz frei, in ihrer völligen Realität, aber der Seele so untergeordnet, wie sie es seyn sollen. Ohne Eigenkraft von der einen und tiefe Sehnsucht von der andern Seite entstehen Werke ohne Realität; ohne die Seele Werke ohne alle Idealität. Das Höchste in der Kunst ist aber auch die Durchdringung des Idealen und Realen (das Kunstwerk ganz idealisch und doch so reell wie ein Naturwerk — hier die Unschuld wieder).

Die Seele kann sich 2) beziehen auf Gefühl und Verstand, die beiden entsprechenden Potenzen in den beiden ersten Potenzen. Hierdurch entsteht die Wissenschaft im höchsten Sinne, diejenige nämlich, die unmittelbar von der Seele eingegeben wird, — die Philosophie.

Hier ist nun auch der Ort über das Wesen der Vernunft zu sprechen.

Allgemein wird zwischen Verstand und Vernunft ein Gegensatz statuirt. Dieß ist ganz unrichtig. Verstand und Vernunft sind dasselbe, nur auf verschiedene Weise angesehen. Gewöhnlich wird auch die Vernunft höher gesetzt als der Verstand. Dieß ist aber auch nur in

Digitized by Google

gewiſſem Sinne wahr. Bei dem Verſtand iſt offenbar etwas mehr Aktives, Thätiges, in der Vernunft mehr etwas Leidendes, ſich Hingebendes. Daher es eine ganz verſchiedene Sache iſt, ob man von jemand ſagt, er ſey ein verſtändiger oder ein vernünftiger Menſch. Sagt man von jemand, er habe viele Vernunft gezeigt, ſo iſt darunter immer mehr gemeint, daß er Submiſſion unter höhere Beweggründe als daß er Aktivität gezeigt habe. Da alſo im Weſen der Vernunft offenbar etwas Hingebendes, Leidendes liegt, von der andern Seite aber doch Verſtand und Vernunft wahrhaft nur Eines ſeyn können, ſo werden wir ſagen müſſen: Vernunft ſey nichts anderes als der Verſtand in ſeiner Submiſſion unter das Höhere, die Seele. Daher ſich auch in der wahren Wiſſenſchaft die Vernunft wirklich leidend verhält, und eigentlich die Seele thätig iſt. Die Vernunft iſt nur das Aufnehmende der Wahrheit, das Buch, worein die Eingebungen der Seele geſchrieben werden, aber zugleich auch ein Probierſtein der Wahrheit. Was die Vernunft nicht annimmt, was ſie zurückſtößt, was ſie nicht in ſich verzeichnen läßt, das iſt nicht von der Seele eingegeben, das kommt aus der Perſönlichkeit. Sie iſt in dieſer Beziehung für die Philoſophie das, was der reine Raum für den Geometer. Was in der Geometrie falſch iſt, einen unrichtigen Begriff, nimmt der Raum nicht an, ſtößt es zurück; z. B. ein Dreieck, in dem die größere Seite dem kleineren Winkel gegenüber läge.

Zu allen Hervorbringungen gehört auch ein dunkles Princip; dieß iſt der Stoff, woraus die Schöpfungen des höheren Weſens gezogen werden. Für die Philoſophie iſt dieſes dunkle Princip das Gefühl; alſo ohne Gefühl kann man es freilich zu nichts bringen, aber doch iſt es nicht das Höchſte.

Aus Seele, Vernunft und Gefühl beſteht alſo die wahre Philoſophie, und ſomit iſt hier die Philoſophie zu ihrer eignen Conſtruktion durchgedrungen.

Die Seele kann ſich 3) beziehen auf Willen und Begierde. Sind dieſe ganz der Seele untergeordnet und in beſtändigem Rapport mit ihr, ſo wird damit nicht die einzelne gute Handlung, ſondern die moraliſche Verfaſſung der Seele oder die Tugend im höchſten Sinn, nämlich als

Digitized by Google

virtus, als Reinheit, Trefflichkeit und Stärke des Willens. — Lasse die Seele in dir handeln, oder handle durchaus als ein heiliger Mann, dieß ist nach meiner Meinung das höchste Princip, worin das Wahre der verschiedenen Moralsysteme, des Epicurismus und Stoicismus, zusammenkommt. Kant hat von jenem Princip bloß den formellen Ausdruck. „Handle der Seele gemäß" heißt so viel als: handle nicht als persönliches Wesen, sondern ganz unpersönlich, störe ihre Einflüsse in dir selbst nicht durch deine Persönlichkeit. Das Höchste in allen Werken auch der Kunst und Wissenschaft entsteht eben dadurch, daß das Unpersönliche in ihnen wirkt. Man nennt dieß in einem Kunstwerk z. B. die Objektivität, wodurch eigentlich nur der Gegensatz von Subjektivität ausgedrückt werden soll. Diese Objektivität erreicht, um mich der Ausdrücke meines Bruders in einer Abhandlung über die Seele[1] zu bedienen, „der wahre Künstler in seinen Werken, der wahre Held in seinen Thaten, der Philosoph in seinen Ideen". Wo ein solcher Gipfel erreicht ist, da ist das Zeitliche und alle menschliche Subjektivität abgestreift, und es entstehen Werke, von denen man sagen möchte, die Seele habe sie allein ohne Zuthun des Menschen vollendet. Göttliches wird nur durch Göttliches erschaffen, erkannt, gewirkt.

Endlich kann die Seele auch ganz rein, ohne alle besondere Beziehung und völlig unbedingt wirken. Dieses unbedingte Walten der Seele ist Religion, nicht als Wissenschaft, sondern als innere und höchste Seligkeit des Gemüths und Geistes. Tugend, Wissenschaft und Kunst sind hier noch verwandt mit der Religion, ja sie haben nur Eine Wurzel mit ihr (obgleich sie deßwegen nicht Eines sind).

Die Seele ist das Entsprechende des A^2, das A^2 aber die göttliche Liebe, inwiefern sie das Band der Schöpfung = Identität des Nichtseyenden und Seyenden, des Endlichen und Unendlichen ist. Auch das Wesen der Seele also ist Liebe, und Liebe auch das Princip alles dessen, was aus der Seele entsteht. — Daß ein warmer Hauch der Liebe das Kunstwerk anwehen und verklären müsse, ist allgemein

[1] Grundsätze zu einer künftigen Seelenlehre von Karl Eberhard Schelling, in den Jahrbüchern der Medicin als Wissenschaft, 2. Bd., 2. Heft. S. 190 ff. D. H.

Digitized by Google

anerkannt. Wir sagen von den schönsten Werken, sie seyen mit Liebe gemacht, ja die Liebe selbst habe sie gemacht. — Auch die Wissenschaft in ihrer höchsten Potenz ist ein Werk der Liebe, und trägt darum mit Recht den schönen Namen Philosophie, d. h. Liebe der Weisheit. Der Mensch, der zum Philosophen geboren ist, empfindet dieselbe Liebe in sich, welche die göttliche empfindet, nämlich die ausgestoßene und ausgeschlossene Natur nicht in dieser Verstoßung zu lassen, sie geistig wieder ins Göttliche zu verklären und das ganze Universum zu Einem großen Werk der Liebe zu verschmelzen.

So haben wir also den Menschen auf den höchsten Gipfel geführt, dessen er in diesem Leben fähig ist. Es bleibt uns also nichts weiter übrig, als noch etwas über das Schicksal des Menschen in einem künftigen Leben zu sagen.

Alles, was bisher vorkam, gehörte eigentlich nur der ersten Potenz an. Die wahre zweite Potenz fängt für den Menschen erst nach dem Tode an. Auch hier verfahren wir übrigens so, daß wir vom Leben anfangen; wir reden also zuerst noch vom *Uebergang des Menschen aus der ersten Potenz seines Lebens in die zweite*, also vom Tode.

Die Nothwendigkeit des Todes setzt zwei absolut *unverträgliche* Principien voraus, deren Scheidung der Tod ist. Unverträglich ist nicht das Entgegengesetzte, sondern das sich Widersprechende; z. B. Seyendes und Nichtseyendes sind nicht unverträglich, denn sie gehören ja zusammen: wohl aber wenn das Nichtseyende als solches ein Seyendes seyn will und das wahrhaft Seyende zu einem Nichtseyenden machen. Dieß ist das Verhältniß von Gut und Bös. Der Widerstreit von Gut und Bös ist aber freilich durch Schuld des Menschen *allgemein*, also auch unabhängig vom Menschen und außer dem Menschen erregt. Diese Contrarietät in der Natur, an welcher der Mensch durch seinen Leib Theil hat, macht nothwendig, daß der Geist in diesem Leben nicht ganz in seinem Esse erscheinen kann, sondern zum Theil in seinem non-Esse. Der Geist des Menschen nämlich ist nothwendig ein *Entschiedenes* (mehr oder weniger entschieden freilich, inzwischen ist die Unentschiedenheit

Digitized by Google

ſelbſt wieder Entſchiedenheit, nämlich das Gute doch nur bedingungsweiſe zu wollen) — alſo der Geiſt des Menſchen iſt entweder gut oder bös. Allein die Natur iſt nicht entſchieden, ja ihre jetzige Geſtalt ſcheint eben auf der beſtändigen Gegenwirkung des Guten und Böſen zu beruhen, ſo daß ſie gar nicht mehr dieſelbe wäre, vielmehr ihre Eigenſchaften ganz verlieren würde, wenn entweder das Gute oder das Böſe von ihr hinweggenommen würde. Freilich wäre die Natur durch dieſen inneren Widerſtreit ſchon lange auseinander gefallen, wenn er nicht ſpäteren Urſprungs, wenn nicht die Entzweiung ſpäter wäre als die Einheit: jetzt iſt ſie zwar auseinander, aber immer noch zuſammengehalten durch die urſprüngliche Einheit. Da alſo in der Natur Miſchung des Guten und Böſen, ſo iſt eine ähnliche Miſchung auch in dem, was der Menſch mit der Natur gemein hat, und wodurch er in Bezug mit ihr ſteht — in ſeinem Leib und ſeinem Gemüth (daher das Böſe vor allem ſein Gemüth zu morden ſucht, weil in dieſem noch ein Reſt des Guten). Aus dieſem Grunde kann alſo der Menſch in dieſem Leben nicht ganz erſcheinen, wie er iſt, nämlich ſeinem Geiſte nach, und es entſteht eine Unterſcheidung des äußeren und inneren Menſchen, des erſcheinenden Menſchen und des ſeyenden Menſchen. Der ſeyende Menſch iſt der Menſch, wie er ſeinem Geiſte nach iſt, der ſcheinende Menſch dagegen geht verhüllt einher durch den unwillkürlichen und unvermeidlichen Gegenſatz. Sein inneres Gutes iſt verdeckt durch das Böſe, das ihm von der Natur her anhängt, ſein inneres Böſes verhüllt und noch gemildert durch das unwillkürliche Gute, was er von der Natur her hat. Einmal aber muß der Menſch in ſein wahres Esse gelangen und von dem relativen non-Esse befreit werden. Dieß geſchieht, indem er ganz in ſein eignes A^2 verſetzt, und alſo nicht zwar vom phyſiſchen Leben überhaupt, aber doch von dieſem geſchieden wird, mit Einem Wort durch den Tod oder durch ſeinen Uebergang in die Geiſterwelt.

Was folgt aber nun dem Menſchen in die Geiſterwelt? Antwort: Alles, was auch hier ſchon Er ſelber war, und nur das bleibt zurück, was nicht Er ſelber war. Alſo geht der Menſch nicht bloß mit ſeinem Geiſte im engern Sinn des Worts in die Geiſterwelt über,

Digitized by Google

ſondern auch mit dem, was in ſeinem Leib Er ſelber, was in ſeinem Leib Geiſtiges, Dämoniſches war. (Daher iſt es ſo wichtig anzuerkennen, 1) daß auch der Leib an und für ſich ſchon ein geiſtiges Princip enthalte, 2) daß nicht der Leib den Geiſt, ſondern der Geiſt den Leib inficirt; der Gute ſteckt den Leib mit dem Guten, der Böſe mit dem Böſen ſeines Geiſtes an. Der Leib iſt ein Boden, der jeden Samen annimmt, in welchen Gutes und Böſes geſäet werden kann. Alſo das Gute, was der Menſch in ſeinem Leibe erzogen hat, ſo wie das Böſe, das er in ihn geſäet hat, folgt ihm im Tode).

Der Tod iſt daher keine abſolute Trennung des Geiſtes von dem Leib, ſondern nur eine Trennung von dem dem Geiſt widerſprechenden Element des Leibs, alſo des Guten vom Böſen und des Böſen vom Guten (daher auch das Zurückbleibende nicht der Leib genannt wird, ſondern der Leichnam). Alſo nicht ein bloßer Theil des Menſchen iſt unſterblich, ſondern der ganze Menſch ſeinem wahren Esse nach, der Tod eine reductio ad essentiam. Wir wollen das Weſen, das im Tode nicht zurückbleibt — denn dieß iſt das caput mortuum —, ſondern gebildet wird, und das weder bloß geiſtig noch bloß phyſiſch, ſondern das Geiſtige vom Phyſiſchen und das Phyſiſche vom Geiſtigen iſt, um es nie mit dem rein Geiſtigen zu verwechſeln, das Dämoniſche nennen. Alſo das Unſterbliche des Menſchen iſt das Dämoniſche, nicht eine Negation des Phyſiſchen, ſondern vielmehr das eſſentificirte Phyſiſche. Dieſes Dämoniſche iſt alſo ein höchſt-wirkliches Weſen, ja weit wirklicher, als der Menſch in dieſem Leben iſt; es iſt das, was wir in der Volksſprache (und hier gilt es eigentlich: vox populi vox Dei) nicht den Geiſt, ſondern einen Geiſt nennen; wenn z. B. geſagt wird, es ſey einem Menſchen ein Geiſt erſchienen, ſo wird darunter eben dieſes höchſt-wirkliche, eſſentificirte Weſen verſtanden.

Der Menſch im Tode wird nicht in das abſolute oder göttliche A^2, ſondern er wird in ſein eignes A^2 verſetzt. Das göttliche A^2 als das abſolut ſeyende iſt nothwendig auch das abſolut Gute, und inſoweit iſt niemand gut als der einzige Gott. Außer ihm iſt gut nur, was als ein relativ Nichtſeyendes an dem Seyenden Theil hat; was ſich aber

Digitized by Google

ihm opponirt, in dem iſt der Geiſt des Böſen. Der Gute alſo, indem er in ſein eignes A^2 verſetzt wird, wird freilich auch in das göttliche A^2 verſetzt; der Böſe aber, wenn er in ſein eignes A^2 verſetzt wird, wird eben darum von dem göttlichen A^2 ausgeſtoßen, an welchem er hier noch durch Vermittlung der Natur Theil hatte. Der Gute wird nämlich über die Natur erhoben, der Böſe ſinkt noch unter die Natur.

Gewöhnlich ſtellt man ſich den Menſchen im Zuſtand nach dem Tode als ein luftähnliches Weſen vor, oder recht abſtrakt als ein pures, lauteres Denken. Aber er iſt vielmehr, wie geſagt, ein höchſt-wirklicher, ja weit kräftiger und alſo auch wirklicher als hier. — Beweis: a) alle Schwäche kommt aus der Getheiltheit des Gemüths. Wäre ein einziger Menſch, in welchem ſie ganz getilgt, der nur das Gute in ſich hätte, er könnte Berge verſetzen. Daher wir auch ſehen, daß Menſchen, die es ſchon hier bis zum Dämoniſchen bringen (und im Böſen wird dieſe Entſchiedenheit häufiger erreicht als im Guten) — etwas Unwiderſtehliches in ſich haben; ſie fasciniren gleichſam alles ihnen Entgegenſtehende, beſonders wenn das ihnen Entgegenſtehende auch nichts Gutes, ſondern ein Böſes iſt, das nun nicht den Muth oder die Kraft hat, ſich zu zeigen. Denn in jedem möglichen Fach wird es der entſchiedene Meiſter und Virtuos über den Stümper und Pfuſcher davontragen. b) Eben auch weil hier (in dieſem Leben) ein Zufälliges beigemiſcht iſt, wird das Weſentliche geſchwächt. Daher der Geiſt von dieſem Zufälligen befreit lauter Leben und Kraft iſt, das Böſe noch viel böſer, das Gute noch viel guter.

Das Beſondere des innern Zuſtandes betreffend, ſo wird er bekanntlich mit dem Schlaf verglichen, wobei freilich unter Schlaf das Auslöſchen des Inneren durch das Uebergewicht des Aeußeren verſtanden wird. Vielmehr iſt aber dieſer Zuſtand als ein ſchlafendes Wachen und ein wachendes Schlafen zu denken = clairvoyance, wobei ein unmittelbarer Verkehr mit den Gegenſtänden, nicht durch Organe vermittelt. — Wird dieß aber auch für den Böſen gelten? Antwort: Auch die Finſterniß hat ihr Licht, wie das Seyende ein Nichtſeyendes in ſich hat. Uebrigens iſt der höchſte Gegenſatz der clairvoyance der Wahnſinn.

Digitized by Google

Wahnſinn alſo der Zuſtand der Hölle. — Eine Frage iſt: wie wird es mit der Erinnerungskraft beſchaffen ſeyn? Dieſe wird ſich nur nicht auf alles Mögliche erſtrecken, da ein rechter Mann ſchon hier viel darum geben würde, zur rechten Zeit vergeſſen zu können. Es wird eine Vergeſſenheit, eine Lethe geben, aber mit verſchiedener Wirkung: die Guten dort angekommen werden Vergeſſenheit alles Böſen haben, und darum auch alles Leids und alles Schmerzes, die Böſen dagegen die Vergeſſenheit alles Guten. — Uebrigens freilich wird es auch nicht Erinnerungskraft ſeyn wie hier; denn hier müſſen wir uns erſt alles innerlich machen, dort iſt ſchon alles innerlich. Die Bezeichnung Erinnerungskraft iſt dazu viel zu ſchwach. Man ſagt von einem Freund, einem Geliebten, mit denen man Ein Herz und Eine Seele war, man erinnere ſich ihrer, ſie leben beſtändig in uns, ſie kommen nicht in unſer Gemüth, ſie ſind darin, und ſo alſo wird die Erinnerung dort ſeyn.

Durch den Tod wird Phyſiſches (ſoweit es weſentlich iſt) und Geiſtiges in eins gebracht. Alſo dort wird Phyſiſches und Geiſtiges zuſammen das Objektive ſeyn — die Baſis —, die Seele aber, jedoch nur bei den Seligen, wird als Subjektives eintreten, wird ihr eigentliches Subjekt, und dieß bringt mit ſich, daß ſie zu Gott gehen, mit Gott verbunden werden. Die Unſeligkeit beſteht eben darin, daß die Seele nicht als Subjekt eintreten kann wegen der Empörung des Geiſtes, daher Trennung von der Seele und von Gott.

Dadurch, daß der Menſch in ſein eignes A^2 verſetzt wird, wird er alſo in die Geiſterwelt verſetzt. Hier findet alſo die Conſtruktion der Geiſterwelt ihre Stelle. Wie es eine Philoſophie der Natur gibt, ſo auch eine Philoſophie der Geiſterwelt. Hierüber nur Folgendes.

Gleich anfänglich, als Gott Reales und Ideales ſchied, mußte er auch das Ideale als eine eigne Welt ſetzen. Wie demnach im Realen Reales, Ideales und die Indifferenz beider war, ſo auch im Idealen, nur alles unter der Potenz des Idealen. Alſo im Idealen Gottes iſt wieder etwas, das der Natur entſpricht, nur daß es ſelbſt ganz ideal iſt. Das Reale im Idealen iſt, wie wir ſo eben bei Gelegenheit des Menſchen gefunden haben, das Gemüth. Auch in Gott iſt ein

Digitized by Google

Gemüth, und dieſes Gemüth iſt im Geiſtigen Gottes wieder das Reale; es verhält ſich zum Geiſt in Gott, zum abſolut Seyenden, auch wieder wie erſte Potenz, wie Baſis, wie dunkles Princip. Das Gemüth in Gott iſt alſo der Stoff der Geiſterwelt, wie das eigentlich Reale der Stoff war, aus dem die phyſiſche Welt, und aus dem der Menſch erſchaffen wurde. Alſo die reinen Geiſter ſind erſchaffen aus dem göttlichen Gemüth, und es gibt ſo gewiß eine Geiſterwelt, auch unabhängig von Menſchen, als es eine Naturwelt gibt. Wir erhalten unſer Gemüth aus der Natur, die Geiſter aus Gott ſelbſt.

Da auf dieſe Art auch in den reinen Geiſtern, die aus dem Gemüth Gottes erſchaffen (das wieder relativ Unabhängiges von dem Geiſt in Gott, d. h. dem abſolut Seyenden), — da alſo auch in den reinen Geiſtern ein relativ Nichtſeyendes und ein Seyendes iſt, ſo ſind auch ſie der Freiheit, alſo auch des Guten und Böſen fähig. Wie es nun die Abſicht Gottes war, daß durch den Menſchen, das höchſte Geſchöpf der Naturwelt, die Natur eine Verbindung mit der Geiſterwelt erhalte, ſo war es wahrſcheinlich auch ſeine Abſicht, daß durch das höchſte Geſchöpf der Geiſterwelt dieſe die Verbindung mit der Natur erhalte. Wenn nun auch dieſes Geſchöpf manquirte, ſo trat nothwendig in der Geiſterwelt derſelbe Abfall ein, wie in der ſichtbaren Welt, und ebenſo eine Trennung der guten und der böſen Geiſter. Ohne Zweifel wollte jenes höchſte Geſchöpf der Geiſterwelt, das, wie der Menſch von Seite der Natur, ſo von der andern Seite zum Herrn der Welt beſtimmt war, der Herr dieſer Welt ſeyn ohne Gott, aus eigner Macht, und ſo fiel es. Natürlich mußte es nun das höchſte Intereſſe für dieſen höchſten erſchaffenen Geiſt ſeyn, zu bewirken, daß dieſe Welt wirklich eine eigne von Gott getrennte werde, weil er nur alsdann hoffen konnte ſie zu beherrſchen. Alſo angenommen, daß ſein Fall dem des Menſchen voranging, mußte ſeine Bosheit ſich gegen den Menſchen richten, weil in dieſem noch die einzige Möglichkeit vorhanden war, wie die Natur und die Geiſterwelt zuſammenkommen konnten, alſo die Möglichkeit, daß er ein eignes von Gott unabhängiges Reich erhielt, wie er doch ſuchte. Da nun der Menſch vor dem Fall noch

Digitized by Google

wirklich in näherem Rapport mit der Geisterwelt stand, so konnte jener höhere Geist auch wirklich einen Einfluß auf den Menschen haben, unmittelbarer als jetzt; denn jetzt ist der Mensch, wie er gewöhnlich ist, selbst für den Teufel zu schlecht; das Schlechte ist das Gemischte; das lautre Böse ist in seiner Art etwas Reines. So ungefähr ließe sich also die christliche Erklärung des Falls wahrscheinlich machen.

So viel also über die ursprünglichen Einwohner der Geisterwelt, d. h. die darein erschaffen worden. Nun ist aber die Geisterwelt auch in anderer Beziehung eine Welt, nämlich ein System von Gegenständen, und zwar ganz ein solches wie die Natur. Denn überhaupt Natur und Geisterwelt sind nicht mehr verschieden als — um ein etwas krasses aber doch die Sache anschaulich machendes Beispiel zu gebrauchen, die Welt der Plastik und die Welt der Poesie, deren Gestalten nicht sichtbar auftreten, sondern in jedem wieder erzeugt werden müssen durch eigne Thätigkeit, also nur innerlich anschaulich sind. Die Geisterwelt ist die Poesie Gottes, die Natur seine Plastik. Im Menschen entsteht ein Mittleres, nämlich das sichtbare Drama, weil dieses seine geistigen Schöpfungen zugleich in der Wirklichkeit darstellt. Daher die Geschichte am besten als eine große Tragödie anzusehen ist, die auf der Trauerbühne dieser Welt aufgeführt wird, wozu sie die bloßen Bretter hergibt, indeß die Handelnden, d. h. die darauf vorgestellten Personen, von einer ganz anderen Welt sind. In jener Welt ist alles, was in dieser ist, nur auf poetische, d. h. geistige Weise, und kann darum viel vollkommener, auch auf geistige Art, mitgetheilt werden (der Geist ganz Gesicht, ganz Gefühl). Dort sind die Urbilder, hier die Abbilder.

Die unmittelbare Verbindung der Natur mit der Geisterwelt ist zwar durch den Menschen unterbrochen; deßwegen hören sie aber nicht auf Eine Welt zu seyn und sich aufeinander aus der Ferne wenigstens zu beziehen. Eine gewisse Sympathie bleibt doch noch zwischen ihnen, wie zwischen den Saiten verschiedener Instrumente, wo, wenn auf der einen ein Ton angeschlagen wird, die entsprechende Saite des andern sympathetisch mittönt. Also dieser Bezug der Geisterwelt mit der Natur dauert immer fort, er ist im Wesen des Universums selbst

Digitized by Google

gegründet, er war unauflöslich. Und wie die Geisterwelt im Ganzen mit der Natur durch einen nothwendigen consensus harmonicus verbunden ist, so sind es auch die einzelnen Gegenstände der Geister- und der Naturwelt. So muß es in der Geisterwelt ebenfalls Gesellschaften geben, die denen auf der Welt entsprechen, nur daß dort durchaus Gleiches zu Gleichem kommt, hier aber Gemischtes beisammen ist. Deßwegen diejenige Nation, die sich am meisten aus der Mischung gesetzt hat, d. h. die entweder das Böse oder das Gute am meisten von sich ausgeschlossen hat, also entweder die frömmste und tugendhafteste oder die ruchloseste und lasterhafteste die meiste Macht hat, weil sie am meisten dämonisch ist. Völker, bei denen noch Freiheit, Unschuld, Reinheit der Sitten, Armuth, d. h. eben Trennung von den Dingen dieser Welt, wohnt, sind in Rapport mit dem Himmel und der guten Geisterwelt; die, bei denen das Gegentheil, mit der Hölle.

Ebenso steht jeder einzelne Mensch, je nachdem entweder das Gute oder das Böse in ihm zu höherer Reinheit gekommen ist, in Bezug entweder mit der guten oder bösen Geisterwelt. Der Mensch wird durch den fortgehenden Lebensproceß der Gattung abwechselnd empfänglich und unempfänglich für die Geisterwelt überhaupt. Der Mensch, der in sich das Gute rein vom Bösen geschieden, wäre ohne Zweifel des Rapports mit guten Geistern fähig, welche bloß die Mischung scheuen, und welche es, wie die Bibel einmal sagt, beständig lüstet hineinzuschauen in das Mysterium der äußeren Natur, — wo eigentlich das größte Geheimniß vorbereitet wird, nämlich die vollkommene Menschwerdung Gottes, wovon immer noch nur der Anfang geschehen ist. Ebenso wer das Böse in sich rein geschieden von allem Guten in sich hätte, würde mit bösen Geistern in Rapport seyn. Es ist unbegreiflich, wie man an einem solchen Zusammenhang je hat zweifeln können. Wir leben unter beständigen Eingebungen; wer auf sich achtgibt, der findet es. Besonders in schweren Fällen fehlen dem Menschen diese Eingebungen nie, und wenn er sie nicht hat, so ist es seine eigne Schuld. Der Mensch ist nie ganz verlassen, und bei dem vielen Traurigen, was ein jeder erfährt, kann er doch gewiß seyn, daß er unsichtbare

Digitized by Google

Freunde hat, ein heroiſcher Glaube, der fähig macht vieles zu thun und auch vieles zu leiden.

Wie jeder Menſch einen Bezug auf die Geiſterwelt hat, ſo hat auch jedes Ding der Natur durch ſeine gute Seite einen Bezug auf den Himmel, durch ſeine böſe auf die andere Seite der Geiſterwelt. Daher der Menſch in nichts mehr Vorſicht haben muß als in ſeinem Umgang mit der Natur, beſonders aber mit andern Menſchen. (Diätvorſchriften der alten Philoſophen). Die Geiſterwelt kann nur der Miſchung wegen nicht in die jetzige eindringen. Könnte man aber in einem Ding z. B. das Gute ganz zudecken, austreiben oder bewältigen, ſo könnten die böſen Geiſter darein wirken. Dieß der Grund der ſchwarzen Magie und der Zauberei. — Doch dieß mag genug ſeyn von der Geiſterwelt, und vielleicht iſt es ſchon zu viel.

Geiſterwelt und Natur müſſen doch endlich verbunden werden, die höhere Potenz des eigentlich ewigen und abſoluten Lebens noch eintreten. Gründe hiefür ſind. 1) Die höchſte geiſtige Seligkeit iſt doch noch nicht die abſolute. Wir wünſchen etwas zu haben, das nicht wir ſelbſt iſt, wie Gott etwas hat, um uns darin zu beſchauen als in einem Spiegel. 2) Die Natur iſt ohne Schuld unterworfen dem jetzigen Zuſtand (Pauli Stelle), ſie ſehnet ſich nach der Verbindung; 3) ſo auch Gott wieder nach der Natur. Er wird ſie nicht ewig als Ruine ſtehen laſſen. 4) Es müſſen wirklich alle Potenzen in eins gebracht werden. Bisher ſind nur zwei Perioden: a) die gegenwärtige, wo freilich alle Potenzen, aber untergeordnet dem Realen; b) das Geiſterleben, wo auch alle Potenzen, aber untergeordnet dem Idealen. Es wird alſo eine dritte geben, c) wo alle der abſoluten Identität untergeordnet ſind — alſo das Geiſtige oder Ideale nicht das Phyſiſche und Reale ausſchließt; wo beides gemeinſchaftlich und als gleichgeltend dem Höheren untergeordnet iſt. Dieſe Wiederherſtellung aber iſt unmöglich, bevor nicht dieſelbe Scheidung in der Natur vor ſich geht. Aber in dieſer kommt es langſamer dazu, weil ſie viel tiefere Lebenskraft hat. Der Menſch iſt hierin ein Opfer für die Natur, wie ſie erſt für ihn ein Opfer war. Er muß mit ſeinem vollkommenen Daſeyn auf das ihrige

Digitized by Google

warten. Endlich freilich muß die Krisis der Natur kommen, wodurch sich die lange Krankheit entscheidet. Jede Krisis ist mit einer Ausstoßung begleitet. Diese Krisis ist die letzte der Natur, daher „das letzte Gericht". Jede Krisis auch im Physischen ist ein Gericht. Durch einen wahrhaft alchemischen Proceß wird das Gute vom Bösen geschieden, das Böse vom Guten ganz ausgestoßen werden, aus dieser Krisis aber eine ganz gesunde, lautere, reine und unschuldige Natur hervorgehen. In diese reine Natur wird nichts eingehen als das wahrhaft Seyende, das nur in seinem richtigen Verhältniß ein Seyendes seyn kann; die Natur wird also befreit seyn von dem falsch-Seyenden, dem Nichtseyenden. Dagegen wird nun das Nichtseyende, was sich in ihr zum Seyenden erhoben hatte, ihr als Basis untergeordnet, dieses Nichtseyende oder das Böse in die allertiefste Tiefe unter die Natur versetzt, und da diese schon der gemilderte göttliche Egoismus, so sinkt jenes in das verzehrende Feuer desselben, d. h. in die Hölle. Nach dieser letzten Katastrophe wäre also die Hölle das Fundament der Natur, wie die Natur das Fundament, die Basis des Himmels, d. h. der göttlichen Gegenwart. Das Böse ist dann nicht mehr vorhanden in Bezug auf Gott und das Universum. Nur in sich selbst ist es noch vorhanden. Es hat jetzt, was es wollte, das gänzliche in-sich-selbst-Seyn, also Trennung von der allgemeinen, der göttlichen Welt. Es ist den Qualen seines eignen Egoismus, dem Hunger der Selbstsucht überlassen.

Durch die Scheidung in der Natur erhält jedes ihrer Elemente den nächsten und unmittelbarsten Rapport zur Geisterwelt. Daher also Auferstehung der Todten. Die Geisterwelt tritt in die wirkliche ein. Die bösen Geister erhalten ihren Leib auch aus dem Element des Bösen, die Guten aus dem Element des Guten — aus jenem fünften Element, der göttlichen Materie.

Der höchste Endzweck der Schöpfung ist jetzt erfüllt, a) Gott ganz verwirklicht, sichtbar-leiblich, also $\frac{A^3}{A^2 = (A = B)}$, b) das Unterste zu dem Obersten gekommen (Umlauf) — das Ende in dem

Digitized by Google

Anfang — nur daß jetzt alles explicite, was zuvor implicite, c) beſonders das Geheimniß der Menſchheit. Im Menſchen ſind die beiden äußerſten Extreme zuſammengeknüpft. Darum iſt er vor Gott höher geachtet als die Engel. Der Menſch iſt aus dem Niedrigſten und Höchſten. Die Menſchheit, die ſchon durch den Menſchgewordenen Gott vergöttert war, iſt jetzt allgemein vergöttert, und durch den Menſchen, und mit ihm auch die Natur.

Wollen wir conſequent ſeyn, ſo müſſen wir auch in der dritten Periode wieder Perioden oder Potenzen anerkennen. Allein dieſe ſind ſo weit außer unſerem geiſtigen Geſichtskreis als (um ein ſchwaches Bild zu brauchen) der fernſte Nebelfleck, durch kein Fernrohr mehr auflöslich, außer unſerem leiblichen. Alſo wenn auch hier noch Perioden, ſo ſind ſie in ein ſucceſſives Regiment zu ſetzen: a) des Menſchgewordenen Gottes (vielleicht doch noch beſonderes Regiment der Natur- und Geiſterwelt, ohne Trennung jedoch). b) Regiment des Geiſtes. c) Endlich alles dem Vater überantwortet. Vielleicht dieß dann, wenn auch die Hölle nicht mehr iſt; und in dieſe Perioden der Ewigkeit fällt alſo die Wiederbringung auch des Böſen noch, woran wir glauben müſſen. Die Sünde iſt nicht ewig, alſo auch ihre Folge nicht.

Dieſe letzte Periode in der letzten iſt die der ganz vollkommenen Verwirklichung — alſo der völligen Menſchwerdung Gottes, wo das Unendliche ganz endlich geworden ohne Nachtheil ſeiner Unendlichkeit.

Dann iſt Gott wirklich Alles in Allem, der Pantheismus wahr.

Digitized by Google

Aufsätze und Recensionen

aus der Jenaer und Erlanger Literaturzeitung und dem Morgenblatt.

Aus den Jahren 1807—1809.

Digitized by Google

Digitized by Google

Notiz von den neuen Versuchen über die Eigenschaften der Erz- und Wasserfühler und die damit zusammenhängenden Erscheinungen.[1]

Von diesen merkwürdigen Versuchen, welche seit Ende des vorigen Jahres in München angestellt worden, ist bis jetzt in keinem literarischen Blatt Erwähnung geschehen. Das Cottasche Morgenblatt enthielt einen populären Bericht darüber, der auch unter Gelehrten und Neugierigen viele Bewegungen da und dort veranlaßt hat. Es scheint aber, daß die Sache nur von wenigen ernstlicher aufgenommen worden ist; daß sich in den Versuchen Widersprüche, unerklärbare Anomalien und Phänomene gezeigt haben, denen man nicht mehr das Herz hatte zu trauen. Allen diesen Bedenklichkeiten wäre nun mit Einem herzhaften Wort abzuhelfen; der Einsender dieses will es aber nicht zuerst aussprechen, da derjenige, der es nicht selbst findet, dadurch schon an den Tag legt, daß er auf die Erscheinungen sowohl als sich selbst nicht diejenige Aufmerksamkeit gerichtet hat, welche billig gefordert werden kann.

Die jüngste Geschichte der ernstlichen Wiederanregung solcher Versuche war nach der Erzählung im Morgenblatt kürzlich diese: Hr. Ritter erhielt durch einen Freund die Nachricht, daß zu Guarignano am Gardasee ein junger Mensch dieselbe Eigenschaft besitze, durch welche einst Bleton, mit dem Franklin, und Pennet, mit dem Thouvenel und andere italienische Gelehrte experimentirt hatten, so bekannt geworden

[1] Aus dem Intelligenzblatt der Jenaischen Allg. Literaturzeitung 1807, Nro. 36.

Digitized by Google

waren, und daß dieser in der ganzen Gegend vielfache Proben seines Gefühls für Wasser und Metalle unter der Erde abgelegt habe. Hrn. Ritters Wunsch, über diese oft verworfene, aber ebenso oft wiedergekommene Sache ruhige Untersuchungen anzustellen, wurde durch die Bemühungen des tiefsinnigen Franz Baader unterstützt, und der geh. Rath von Schenk nahm es über sich, ihn dem Minister, Freiherrn von Montgelas, vorzulegen, der seine Genehmigung mit Geneigtheit gab; und so wurde Ritter in den Stand gesetzt und autorisirt, die Reise zu unternehmen. In einer nordischen Zeitung, wo dieser Unternehmung gedacht wird, kann der Verf. des sie betreffenden Aufsatzes seine Verwunderung kaum darüber zurückhalten, daß eine Regierung an die Untersuchung eines solchen Gegenstandes Kosten habe verwenden mögen. Höher kann wohl die Einbildung vermeinter Wissenschaft nicht steigen: die Regierungen sollen also wohl einigen Physikern, die sich nie gründlich mit diesen Erscheinungen beschäftigt, aufs Wort glauben, daß nichts an denselben sey! Diese Physiker selbst ja, wenn sie ihrer Meinung so ganz gewiß wären, sollten einer Regierung Dank wissen, welche die Gelegenheit gibt, ihre bis jetzt doch einem bloßen Vorurtheil gleichgeltende Meinung endlich zu beweisen und durch wirkliche Versuche zu begründen. Man denke an das Schicksal der Meteorsteine und ähnliche Phänomene, welche von ähnlichen Naturforschern mit eben so viel Keckheit verworfen und endlich durch den Eifer wahrer Gelehrten und die Unterstützung großdenkender Regierungen verificirt worden sind. Preis und Dank also dem aufgeklärten Minister, der diese Phänomene für wichtig genug hielt, um eine entscheidende Prüfung derselben auch durch äußere Unterstützung zu begünstigen!

Nachdem Hr. Ritter an dem Wohnort des neuen Erz- und Wasserfühlers die vorläufigen genauen Versuche angestellt hatte, die ihn im Allgemeinen von der Gegenwart jener Fähigkeit in diesem Individuum überzeugten, und nachdem er noch in Mailand an dem Bibliothekar der Ambrosiana, Abbate Amoretti, einen Gelehrten kennen gelernt hatte, der in diese Materie schon tief und nach allen Seiten durch Versuche eingedrungen war, nahm er den jungen Campetti mit

Digitized by Google

ſich nach München, um durch fortgeſetzte Nachforſchungen Aufſchlüſſe zu erhalten, wie ſie in den mannichfaltigen, aber doch verworrenen Verhandlungen, welche innerhalb der letzten zwanzig Jahre beſonders Pennet in Italien veranlaßte, wirklich noch nicht vorhanden waren.

Die wichtigſten Momente dieſer neuen Unterſuchung ſcheinen nun dem Einſender nach dem, was er in München ſelbſt zu ſehen Gelegenheit hatte, auf folgende Hauptpunkte zurückzukommen.

I. Kraft des menſchlichen Körpers überhaupt, andere todt genannte Körper, z. B. Metalle, dynamiſcher Weiſe, ohne alle Dazwiſchenkunft mechaniſchen Einfluſſes in Bewegung zu ſetzen. — Hierauf beziehen ſich die Verſuche a) mit den Pendelſchwingungen des Abt Fortis. Mit denſelben hat Ritter ſein Studium dieſer Erſcheinungen angefangen: der Aufſatz des Morgenblatts[1] enthält die Beſchreibung der Art, wie der Verſuch anzuſtellen iſt; und dieſer iſt es denn auch, welcher überall wiederholt wurde mit dem verſchiedenen Erfolg, von dem ſchon oben die Rede war. Es iſt unleugbar, daß dieſer Verſuch manchen Perſonen nicht gelingt; aber eben ſo unleugbar, daß er vielen gelingt. Erſteres wäre, wenn auch hier nicht ein anderer Grund mitwirkte, nicht ſeltſamer, als daß nicht alle Menſchen gleich große Kräfte zum Magnetiſiren oder gleiche Fähigkeit magnetiſirt zu werden beſitzen. Wichtiger aber iſt, daß (wie die meiſten wenigſtens ſich vorſtellen) ein mechaniſcher Einfluß dabei kaum auszuſchließen iſt, oder mindeſtens, daß er nicht ſtattfinde, nicht mit voller Gewißheit, auch dem Ungläubigſten, conſtatirt werden kann. Dennoch iſt dieß nicht ganz unmöglich, da die kreisartigen Bewegungen des Pendels verſchieden ſind nach der Verſchiedenheit der Körper, der Metalle z. B., mit welchen das experimentirende Subjekt in Berührung iſt. Wer ſich alſo von der Realität dieſer Verſuche überzeugen wollte, brauchte bloß einem Subjekt, mit dem die Verſuche überhaupt gelingen, jetzt dieſes, jetzt jenes Metall, ohne daß das Subjekt ſelbſt es wahrnehmen könnte, auf den Kopf oder unter die Fußſohle zu legen, um

[1] Dieſer Aufſatz iſt ebenfalls von Schelling und wird im Anhang ſo weit mitgetheilt, als er zur Ergänzung des hier Geſagten dient. D. H.

Digitized by Google

zu finden, daß die Bewegung bei dem nämlichen Metall, und wenn alle übrigen Umstände gleich sind, stets die nämliche sey, welches, wenn ein, auch unbewußter, mechanischer Einfluß dabei ins Mittel träte, unmöglich mit solcher Regelmäßigkeit erfolgen könnte. — Es lassen sich nämlich diese Versuche auf verschiedene Weise darstellen: 1) so daß das Pendel über einem Metall, über Wasser, irgend einer andern Flüssigkeit, oder einem lebenden Theil gehalten wird; 2) so daß nicht das Metall, sondern der Experimentator mit einem solchen Körper in Berührung ist, oder wenigstens in seiner Wirkungssphäre; 3) auch ohne alle sichtbare Dazwischenkunft eines dritten Körpers, so daß die Kraft des menschlichen Körpers als für sich allein hinreichend erscheint, das Pendel in kreisartige Bewegungen zu versetzen. b) Mit der eigentlichen Wünschelruthe oder Baguette, deren Bewegungen nur nicht ganze, sondern halbe Rotationen sind, und ganz denselben Gesetzen wie die Pendelbewegungen folgen, so daß sie wie jene je nach Beschaffenheit des Metalls, mit dem der Experimentator in Berührung ist, entweder von außen nach innen, oder von innen nach außen geschehen. c) Mit einer Stange oder Platte von Metall (auch von Siegellack jedoch und andern Nichtleitern), welche auf der Spitze eines Fingers balancirt, nach wenigen Augenblicken sich rechts oder links zu bewegen anfängt, je nach Beschaffenheit des dritten Körpers, mit dem der Experimentator in Berührung ist. Damit dieser Versuch gelinge, ist schon ein hoher Grad von Kraft erforderlich, ein höherer als zu Bewegung der Baguette.

II. Differenzen und Polaritäten unbelebter Körper, sowie aller Theile eines belebten, welche mittelst jener Bewegungen gefunden werden; und: Einfluß allgemeiner äußerer Potenzen auf das Phänomen. So ist z. B. die Richtung der Pendelkreisungen eine andere über dem Nord-, eine andere über dem Südpol des Magnets; eine ebenso entgegengesetzte über Metallen, die sich auch in andern, den galvanischen, elektrischen und chemischen Versuchen wie die zwei Pole des Magnets verhalten. Eine entschiedene Polarität zeigt sich an den entgegengesetzten Enden eines frischen Eies, einer Frucht, einer Pflanze überhaupt; ferner zwischen

Digitized by Google

den Geschlechtstheilen der Pflanzen. Ebenso offenbart sich eine entschiedene Differenz und Polarität aller Theile des menschlichen Körpers, nicht nur durch die Bewegung des Pendels, sondern auch durch Bewegungen der balancirten Stange und der Baguette. Mit letzterer hat Amoretti die ganze Oberfläche des menschlichen Körpers durch experimentirt, und einer Abhandlung, die in der Scelta d'Opuscoli steht, welche unter seiner Aufsicht herauskommt, eine Zeichnung der menschlichen Gestalt mit Angabe sämmtlicher Differenzen und Pole an derselben beigefügt. Was den Einfluß allgemeiner äußerer Potenzen auf das Phänomen betrifft, so sind als solche bis jetzt insbesondere unterschieden worden: das Sonnenlicht, welches seltsam genug eine Wirkung ausübt, die nach der Beobachtung mehrerer auch das Auge auf Verstärkung, Hemmung oder veränderte Richtung der Bewegung haben kann; die Elektricität, welche nicht allein auf das experimentirende Subjekt bestimmenden Einfluß hat, sondern, wie schon jetzt theils durch frühere Versuche theils durch neue von Ritter angestellte bewiesen scheint, unmittelbar und durch sich selbst eben diese rotatorischen Bewegungen hervorzubringen vermag. Es ist dieses nur ein Beweis, wie viel tiefer die Wurzel der elektrischen Kraft noch in der Natur liegt, als man sich zufolge der bisherigen Erscheinungen vorzustellen pflegte.

III. Die dem Bewegungsvermögen, das der Mensch auf andere Körper dynamisch ausübt, gewissermaßen entgegengesetzte Fähigkeit, von diesen Körpern, hauptsächlich Metallen und Wasser, in Bewegung, innerliche versteht sich, gesetzt zu werden. — Es mag vorerst ganz dahingestellt bleiben, ob sich diese zu jenem etwa ebenso verhalte, wie sich im thierischen Körper die Kraft des Nervensystems, die Muskeln als Außendinge in Bewegung zu setzen, zu der Fähigkeit, von Außendingen Sensationen zu erlangen, verhält; und ob jene sonach nur als eine höhere Potenz des letzteren betrachtet werden müsse. Außer den Versuchen, welche Hr. Ritter noch in Italien mit Campetti hierüber angestellt hatte, und die alle für den ausgezeichneten Grad der Stärke und Sicherheit dieses besonderen Empfindungsvermögens in ihm zeugten, konnten in dem

Digitized by Google

rauheren Klima bis jetzt keine Versuche im Großen und Freien angestellt werden, die daher noch zu erwarten sind, wenn die bessere Jahreszeit eingetreten seyn wird.

IV. Zusammenhang dieser Phänomene mit den andern dynamischen Erscheinungen der Natur. — Es ist wohl niemand, der nicht auf den ersten Blick an ein Verhältniß dieser Erscheinungen zu den galvanischen und elektrischen erinnert würde. Daß sie aber durch die Elektricität nicht sowohl erklärt werden, als vielmehr das wahre Wort für diese selbst erst ergeben werden, ist schon oben bemerkt worden. Wir setzen hinzu, daß dieß wohl für alle dynamischen Erscheinungen gelten möge. Dennoch ist es zweifelhaft, ob sie wichtiger für die Lehre von der Elektricität und die damit verbundenen sich zeigen werden, oder für die Physiologie des Himmels, oder für die des Menschen und die darauf gegründete Medicin. Merkwürdig ist wenigstens, daß die Anregung dieser Erscheinungen zu gleicher Zeit von verschiedenen Seiten geschehen ist, und die Arzneikunst sich dieselbe noch früher als die allgemeine Physik vindicirt hat. Kenner mögen sich an Wienholts Bemühungen erinnern; kürzlich ist in einem Aufsatz über thierischen Magnetismus [1] in den Jahrb. der Medicin von Marcus und Schelling (Iten Bandes 2tes Heft) das ganze Phänomen, sowohl des Metallfühlens als Bewegens, noch unabhängig von den neuesten Versuchen, mit jener erstgenannten Erscheinung in Verbindung gesetzt worden. Das Verhältniß desselben zum Galvanismus ist dort so dargestellt: „Den Galvanismus, sofern er mitten inne zwischen der Elektricität und dem thierischen Magnetismus liegt, haben wir bisher nur von einer seiner zwei Seiten erkannt und aufgefaßt, nämlich von derjenigen, wo das Unorganische die aktive, das Organische die passive, jenes die mittheilende oder tonangebende, dieses aber die empfangende und subordinirte Rolle spielt. Es gibt aber, scheint mir, noch eine Seite von ihm, bei welcher alles sich gerade umgekehrt verhält, wobei nämlich das Organische das mittheilende, das Unorganische das empfangende Glied ist.“ Unter den faktischen Belegen für die Wirklichkeit eines

[1] Von Schellings Bruder, K. E. Schelling. D. H.

Digitized by Google

ſolchen Verhältniſſes wird ein Verſuch angeführt mit dem Drehen eines Degens, deſſen Stichblatt von zwei Perſonen auf einem Finger balancirt im Gleichgewicht gehalten wird; ein Verſuch, der zu denen unter Nro. I. angeführten als ein um ſo weniger Widerſprüchen ausgeſetzter hinzugefügt zu werden verdient, als es zwei verſchiedene Perſonen ſind, die den Degen halten, und der Verſuch in dieſer Verbindung mit anderen auch ſolchen gelingt, die ihn auf andere Weiſe nicht vollbringen können. Nach dem, was daſelbſt über die Empfindlichkeit magnetiſirter Perſonen für die nämlichen Körper, Metalle und Waſſer, erwähnt wird, ſcheint es, daß die eigenthümliche Fähigkeit der Erz- und Waſſerfühler nur als ein geringerer Grad des Somnambulismus angeſehen werden könne, und daß, da auch das Vermögen, fremde Körper zu bewegen, eben den Waſſer- und Metallfühlern am ſtärkſten beiwohnt, dieſes ganze Phänomen ſich auflöſen werde in jene tief verkannte, aber bald nicht länger verkennbare Erſcheinung, die ſeit einigen Jahrzehnten unter dem Namen des thieriſchen Magnetismus ſo verſchiedene Schickſale gehabt hat.

Es iſt überhaupt ſeltſam, daß alles, was faktiſch iſt, in dieſer Angelegenheit nicht neu iſt; es iſt bisher noch keine Erfahrung gemacht worden, welche nicht als Thatſache in vielen älteren, und ſelbſt neueren Büchern aufgezeichnet ſtünde. Sogar das oben verſchwiegene Wort ſchwebt den Schriftſtellern nicht bloß auf der Zunge, ſondern iſt deutlich ausgeſprochen in den meiſten älteren Werken. Allein der Sinn iſt neu, in dem das ganze Phänomen aufgefaßt und combinirt wird. Die Sache wird endlich mit deutſchem Ernſt und Tiefe behandelt; unter einer glücklichen Conſtellation, wo höhere Anſichten der Natur dem Experiment entgegenkommen, und ein Experimentator, wie Ritter, ein Individuum findet, deſſen Geduld und kindliche Freude an den Experimenten aufs treueſte aushält, und der den Gedanken des leiſeſten Truges verabſcheut und ſich dadurch um ſeine Gabe, die er ſehr werth hält, zu bringen glauben würde.

Es kann nicht fehlen, daß nicht ſehr verſchiedene Urtheile über die Sache obwalten; daß verſtändige und unverſtändige Zweifel, ſcherzhafte

Digitized by Google

und ernſthafte erhoben werden, von ſolchen ſelbſt, die etwas geſehen haben, ſo gut ſich etwas in der Zerſtreuung und ohne irgend eine Vorkenntniß deſſen, worauf es ankommt, ſehen läßt; auch von ſolchen, die nicht geſehen haben. Aber eben ein ſolcher Stein des Anſtoßes in einem ſich weiſe dünkenden, aber im Großen und Ganzen allmählich zur tiefſten Unwiſſenheit geſunkenen Zeitalter muß dem rechten Freunde der Wiſſenſchaft erwünſcht ſeyn.

Hr. v. Aretin iſt damit beſchäftigt, eine Geſchichte der Wünſchelruthe oder Baguette zu ſchreiben, welche ein ſehr weitläufiges Werk werden kann, wenn er ihre Spuren, die freilich noch weit über die virgula divina des Cicero hinausgehen, allenthalben aufnehmen will. — Hr. Ritter hat bis jetzt nichts öffentlich von ſeinen Verſuchen bekannt gemacht. Möge er nicht zu lange damit zurückhalten, und das neue unſchätzbar wichtige Verdienſt, welches er ſich um die Wiſſenſchaft der Natur erworben, bald zu ſeinen übrigen hinzugezählt werden können!

Nachſchrift an den Herrn Herausgeber der Jen. A. L. Z.

Indem ich dieſe Notiz abſchicken will, erhalte ich Ihr geehrtes Schreiben, worin Sie über mehrere andere Umſtände dieſer Erſcheinungen, die im Vorhergehenden nicht berührt ſind, Auskunft zu erlangen wünſchen, z. B. wie die Kraft an Campetti entdeckt worden. Hierauf dient zur Antwort, daß, als Pennet zu Guarignano vor mehreren Jahren ſeine Verſuche mit Entdeckung von Quellen öffentlich anſtellte und ſeine Empfindungen dabei beſchrieb, der noch ſehr junge Campetti bemerkte, daß er über fließendem Waſſer ganz die nämlichen Gefühle habe; worauf Pennet, ihn näher ausforſchend, ihm die nämliche Kraft wie ſich ſelbſt zugeſtehen mußte. Ferner: Worin die eigenthümlichen Empfindungen beim Gefühl der Metalle und des Waſſers beſtehen? Soviel ſchon aus früheren Aeußerungen ſolcher Individuen bekannt iſt, ſind die Symptome beim Gefühl von Metallen hauptſächlich: vermehrter Puls, Empfindungen von Zuſammenziehungen in der unteren Stirngegend gegen die Augen zu, vielleicht der Empfindung von Spinneweben beim Elektriſiren ähnlich; ferner ein Geſchmack auf der Zunge, bald ſaurer, bald

Digitized by Google

bitterer, nach Beschaffenheit des anwesenden Metalls. Ueber rasch fließendem Wasser gesellt sich zu einem Theil dieser Symptome ein merklicher Schlag; bei Pennet zeigten sich über Metalle und Wasser sogar äußerlich sichtbare, unwillkürliche Zuckungen, Erweiterung der Pupille u. s. f. In Bezug auf eine dritte Frage bemerke ich, daß das Gefühl sich auf Metallerze in der Erde so gut als auf gediegenes, absichtlich in ihr verstecktes Metall erstreckt. Campetti findet, wenn er aufmerksam ist, einzelne Münzen von der Größe eines Louisd'or durch bloßes Gefühl ohne äußere Anzeige. Kohle stellt sich auch hierin ganz dem Metall gleich. Amoretti hat sich von der italienischen Regierung ein Stück Landes ausgewirkt, von dem er durch das Gefühl eines gewissen Anfossi, dessen er sich als Werkzeug bedient, belehrt war, daß es von Steinkohlenflözen durchzogen sey, und hat den Bau derselben mit nicht geringem Vortheil angefangen und bisher betrieben.

* * *

Anhang:[1] — — Um das so ganz individuell scheinende Phänomen an ein allgemeiner verbreitetes Vermögen anzuknüpfen und verständlicher zu machen, gedachte Ritter mit der ihm eigenthümlichen Ingeniosität der Schwefelkiespendel des Abbé Fortis, deren Schwingungen man längst wieder unterdrückt und verworfen hatte. Er fand erst hier, daß dieser Versuch nicht nur ihm, sondern fast allen gelinge, die ihn bis jetzt unternahmen. In Zeit von wenigen Wochen ist er schon bis in die feinsten Modificationen und zu höchst merkwürdigen Resultaten ausgebildet worden; täglich zeigen sich neue Erscheinungen.

Ich will Ihnen nun kurz andeuten, um was es hier, und wie es zu thun ist.

Man nimmt einen Würfel von Schwefelkies oder gediegenem Schwefel oder irgend einem Metall (die Größe und Gestaltung sind gleichgültig, man kann z. B. einen goldenen Ring dazu nehmen), hängt ihn wagrecht an einen Zwirnfaden, der $^1/_4$ oder $^1/_2$ Elle lang seyn kann, und am besten immer etwas angefeuchtet wird, auf, indem man den Faden mit zwei Fingern so fest faßt, daß der Würfel sich nicht mehr mechanisch hin und her bewegt.

[1] Aus dem Morgenblatt, Jahrgang 1807, Nro. 26.

Digitized by Google

So hält man ihn frei und in nicht zu weiter Entfernung über die Mitte eines Gefäßes mit Waſſer oder irgend eines Metalls (einer Münze, Zink- oder Kupfer-Platte), und er wird lebendig werden und ſich in leiſe anhebenden, länglichte Ellipſen beſchreibenden, allmählich ſich rundenden, regelmäßigen Schwingungen bewegen.

Ueber dem Nordpol des Magneten wird er ſich bewegen: von der linken nach der rechten Seite.

Ueber dem Südpol: von der rechten zur linken.

Ueber Kupfer oder Silber: wie über dem Südpol.

Ueber Zink und Waſſer: wie über dem Nordpol.

Man muß die Verſuche gleichförmig anſtellen, ſo nämlich, daß man immer von oben herab dem Gegenſtand ſich nähert, oder immer von der Seite. Von der Seite verändert ſich das Verhältniß dergeſtalt, daß die Art der Schwingung von der linken nach der rechten Seite, welche oben vom Nordpol angegeben iſt, ſich umwendet und wie beim Südpol wird, und umgekehrt.

Auch iſt es nicht gleich, ob man mit der rechten oder linken Hand operirt, denn zwiſchen der rechten und linken Seite iſt der Gegenſatz bei manchem bis zu der entſchiedenſten Polarität ausgebildet.

Jede Vermuthung einer Täuſchung, die man hiebei ausklügeln möchte, wird ſich durch das eigne beſtimmte Gefühl widerlegen, daß der Pendel ohne allen mechaniſchen Anſtoß ſchwingt. Die Regelmäßigkeit der Reſultate wird Sie vollends überführen. Sie können darüber alle möglichen Experimente anſtellen, z. B. den Würfel, wenn er ſchon im Schwingen iſt, nach der entgegengeſetzten Seite mechaniſch herumtreiben: er wird wieder in die erſte Richtung zurückkehren, ſobald er den mechaniſchen Anſtoß auserlitten hat.

Wenn man den Würfel über eine Orange, einen Apfel u. ſ. w. hält, ſo wird er über der Frucht, da wo ſie am Stiele feſtgeſeſſen, ſchwingen, wie über dem Südpol des Magneten; wenn man die Frucht auf die entgegengeſetzte Seite wendet, indem man fortfährt den Pendel über ihn zu halten, ſo verändert ſich die Richtung. Eben ſolche entſchiedene Polarität zeigt ſich an den beiden entgegengeſetzten Enden eines friſchen Eis.

Am auffallendſten aber zeigt der Pendel die Polarität des menſchlichen Organismus an.

Der Würfel über den Kopf gehalten, ſchwingt wie über Zink. An die Fußſohlen: wie über Kupfer.

An die Stirn und Augen = Nordpol.

Bei der Naſe wendet er ſich = Südpol.

Bei dem Munde = Südpol.

Bei dem Kinn wieder wie an der Stirn.

Auf dieſe Art kann der ganze Körper durchexperimentirt werden. Entgegengeſetzt iſt ſich die innere und äußere Fläche der Hand. Ueber jeder Fingerſpitze ſchwingt der Würfel, und zwar über dem vierten oder dem Ringfinger allein nach der entgegengeſetzten Seite von den andern. Dieſer Finger iſt ſogar im Stande,

Digitized by Google

wenn man ihn allein auf den Rand des Tiſches auflegt, wo experimentirt wird, die Schwingungen anzuhalten oder auch ſie zu verändern.

Die Verſuche über die Polarität des Körpers waren es unter andern, welche der Abbate Amoretti mit der Baguette ſchon unternommen hatte.

Die Baguette iſt in ihrer Wirkſamkeit, nach Ritters Bemerkung, nicht anders als ein doppelter Pendel, welchen in Bewegung zu ſetzen, nur einen höheren Grad der nämlichen Kraft erfordert, welche jene Schwingungen hervorbringt.

Ich habe Ihnen hier nur in Eile einige Vorübungen angezeigt, die Sie weiter kultiviren mögen, und die Sie wahrſcheinlich zu vielen von den Reſultaten führen werden, auf die man hier bereits gekommen iſt. Auch dieſes Vermögen will geübt ſeyn. In Ritters Händen neigte ſich anfangs die Baguette nicht, und nur dann geſchah es, wenn ihm Campetti die Hände auf die Schultern legte. Jetzt geſchieht es ihm und mehreren andern. Campettis Kraft ſcheint etwas Mittheilendes zu haben. Seine unmittelbare Nähe reicht hin, die Regelmäßigkeit der Experimente, die neben ihm gemacht werden, zu unterbrechen; in ihm ſelbſt hingegen offenbart ſich die äußerſte Regelmäßigkeit bei den Verſuchen, die mit ihm angeſtellt werden, welche um ſo reiner ſind, da er weder unterrichtet iſt, wie Kupfer und Zink z. B. wirken, ja ſehr oft nicht weiß, welches Metall man ihm unter die Hand oder an den Fuß gelegt hat, indem er die Baguette hält, welche ſich ebenfalls ein- oder auswärts nach der Verſchiedenheit des Metalls neigt; da er kein Wort deutſch verſteht, ſo erfährt er auch nicht beiläufig, welche Wirkung man von ihm erwartet. Es iſt ein ganz einfacher, in ſich zufriedener und kräftiger Menſch, der nichts weiß, als daß Gott ihm dieſe Gabe verliehen, und er ſie durch ein mäßiges und frommes Leben bewahren müßte.

Digitized by Google

Die Weihnachtsfeier. Ein Gespräch. Von Friedrich Schleiermacher. Halle, 1806.[1]

Der heilige Abend versammelt eine Familie von Verwandten und Freunden, Kindern und Erwachsenen. An alle werden von allen, der Sitte des Festes gemäß, Geschenke ausgetheilt, welche der „verständigen und heiteren Ernestine" übergeben werden, die sie zu einem anziehenden, freundlich symbolischen Eindruck zusammenordnet, und dann die Pforte des Saales öffnet. — Die kleine Sophie hat Musikalien bekommen, religiöse Compositionen im alten großen Kirchenstyl; denn nur diese liebt und übt das wunderbare Kind, und stimmt auch gleich die ersten Töne zu einer höheren Feier des geselligen Abends an; wie auch über sie und die fromme Richtung ihres Wesens das Gespräch beginnt. Der ungläubige Leonhard ahndet dabei Unnatur und Gefahren, fürchtet für sie ein Kloster oder herrnhuthisches Schwesternhaus; die Eingeweihteren aber erkennen nur den reinen, aus der Tiefe hervorgehenden Trieb, der jetzt Sophien nicht hindert ein unbefangenes Kind zu seyn, und späterhin ihrer natürlichen Bestimmung keinen Eintrag thun, sondern ihr Leben nur mit seinen heiligen Grundtönen begleiten wird. Dann schlingt sich das Gespräch anmuthig weiter durch den Kranz der Verbündeten hin, berührt zart mancherlei Verhältnisse des Lebens und der religiösen Gesinnung, am liebsten bei dem Gegensatz der Männlichkeit und Weiblichkeit verweilend, und das erste Symbol des Christenthums verherrlichend, welches ja die Mutter mit dem Kinde ist, und das Kind

[1] Aus der Jenaischen Allgemeinen Literaturzeitung, 1807, Nro. 58. 59.

Digitized by Google

mit der Mutter, in unerschöpflicher Lieblichkeit der Wendung. Dann und wann wird es von musikalischen Accorden unterbrochen, und bildet sich endlich aus zu drei Erzählungen, nicht sowohl von Begebenheiten, als Situationen vergangener Weihnachtsfeste, im Munde der Frauen, und drei Reden von Seiten der Männer, von denen die erste des ungläubigen Leonhard die Vortrefflichkeit des Festes ironisch preist und besonders daran rühmt, daß der Dienst desselben vorzugsweise in die Hände der Frauen und Kinder niedergelegt sey; die zweite die schöne Freude des Festes an sich zum Gegenstand hat, und die dritte einen tieferen, mit dem Universum in Einklang stehenden Sinn der Freude andeutet. Nachdem sich so die leichtere Unterhaltung etwas steifer zusammengezogen hatte, kommt ein Freund, der von allen noch erwartet wurde, und hilft ihr wieder in das Freie. „Ich bin nicht gekommen, um Reden zu halten, sagt er, sondern mich mit euch zu freuen. — Der sprachlose Gegenstand verlangt oder erzeugt mir auch eine sprachlose Freude; die meinige kann wie ein Kind nur lächeln oder jauchzen. — Alle Menschen sind mir heute Kinder und sind mir eben darum so lieb. Laßt mich eure Herrlichkeiten sehn, und laßt uns heiter seyn und etwas Frommes und Fröhliches singen.“ —

Nachdem nun diese Feier, wie sich alles begeben, und wie es gesprochen wurde, sammt jedem kleinen Ereigniß, kunstreich niedergeschrieben worden, wäre nicht unmöglich, daß ein zweites Gespräch, weniger zierlich zwar, über das erste geführt würde. Wäre aber einer aufgefordert, seine Meinung über das Ganze zu sagen, so könnte er, an die Form sich haltend, das zarte Kunstwerk wohl kaum anders als bewundern. Ueber Inhalt aber und Grundlage des Ganzen zu reden, müßte er seinen Standpunkt außer demselben nehmen, und um in lebendige Wechselwirkung mit dem Einzelnen und Inneren des Gespräches zu treten, von allen in demselben vorkommenden Standpunkten aus insbesondere reden, sich selbst und das Ganze in mehrere spaltend.

Wollte nun dieß einer auf die angezeigte Weise versuchen, so möchte er seine Rede an die Männer der Gesellschaft ungefähr in folgenden Worten richten.

Digitized by Google

„Zuerst also über euer ganzes Gespräch und euch insgesammt der Eine redend, bin ich genöthigt, eine Person anzunehmen, welche, fern davon euer Widersacher zu seyn, doch ganz außerhalb eures bisherigen Gespräches steht. Denn mit Lob erkenne ich zwar, wie ihr den Saal so magisch mit Lichtern und Blumen geschmückt, Herz und Augen mit einem ungewöhnlich harmonischen Anblick entzückt habt, wie ihr so elegant und so geistig zugleich, von erfreulichem Wohlstand umgeben und doch so häuslich waret; wie eure Munterkeit sich so besonnen und eure Besonnenheit wieder mit so auserlesener Leichtigkeit sich ausdrückte; wie es an Musik nicht fehlte und ihr so richtig anerkanntet, daß sie das Beste bei der Sache und das eigentliche Element der Andacht sey; wie die Darstellungen, welche die Frauen einwebten, des Pittoresken einer fein gebildeten Imagination nicht ermangelten, und die Reden der Männer Zeugniß ablegten, daß sie mit dem in deutscher Zunge redenden Platon vertraut geworden; allein verzeiht, ihr Trefflichen, wenn ich, diesen Ruhm ungeschmälert euch lassend, doch nicht dem Christenthum Glück wünschen kann, daß es auf diese Weise soll wiedergeboren werden. Denn nicht den Weisen und Gebildeten dieser Welt hat es Gott offenbaret, sondern den Unmündigen und Einfältigen, d. h. dem allgemeinen Verstande und Sinne der Menschen; und Christus der Herr selbst dankte dem Vater, daß dem so sey. Ihr nun zeigt zwar überall ein löbliches Bestreben in eurem Thun nichts Particulares zu verrathen; nicht nur indem es „gar nichts förmliches Religiöses in eurem Kreise gibt, kein Gebet zu bestimmten Zeiten, keine eigne Andachtsstunden, sondern alles nur geschieht, wenn euch so zu Muth ist“, sondern auch, daß ihr das Fest durch die allgemeinsten und höchsten Ideen zu verherrlichen sucht. Dennoch bin ich zweifelhaft, ob ich nicht eher wünschen sollte, das Christenthum mit dem, was euch vielleicht Beschränktheit scheinen könnte, was aber eben das wahrhaft Allgemeine seyn möchte, und das Fest selbst in seiner gedankenlosen Fröhlichkeit gefeiert zu sehen, als daß jetzt eure anderweitige gebildete Geselligkeit sich in ihm bespiegelt, und das magische, vom Neugeborenen ausgehende Licht, das bei seiner ersten Erscheinung das Gemeine erleuchtete, nun das Ungemeine

Digitized by Google

zu erhellen und zu erklären dient. Eben dadurch nämlich, daß ihr euer durchaus besonderes und ausgezeichnetes Wesen mit dem an sich allgemeinen und der ganzen Menschheit angehörigen Fest in Verbindung setzt, entsteht ein ganz eigenthümlich Particulares, dessen besonderer Mischung ich jedes für sich, das Fest in seiner alten Einfalt, eure Bildung aber auch, bei weitem vorzöge. Schreibt es nicht bloßer Idiosynkrasie zu, daß ich so urtheile. Wolltet ihr nämlich euer Gefühl und Ansicht für euch behalten, so wäret ihr eben darin schon nicht christlich. Denn die erste Gesinnung des Christen ist die Liebe des Volkes; die volkswidrige Richtung also, die ihr der Religion gebt, eine offenbar unchristliche! Oder wie möget ihr billigerweise noch Christenthum nennen, was euch nur mit eurer nächsten Freundschaft verbindet? Meint ihr aber, daß jene, wie ihr sie hegt, allmählich auch der Welt mitgetheilt werden, so hebt ihr ein Verhältniß auf, das ich für wesentlich halten muß: eine von aller Eigenheit befreite, völlig objektive Grundlage, auf die man jederzeit zurückkommen kann, wie auf eure Ansichten nicht, und die jeden, indem sie ihn mit allen verbindet, doch zugleich frei läßt, wie eure Weise ebenfalls nicht thut. Daß ihr also durch eine Geisteserhebung, deren Werth gerade in ihrer Besonderheit besteht, das Universelle ergriffen zu haben meint, und außerdem, daß ihr den Ruhm der Gebildeten habt, auch noch die Güter der Einfältigen verlangt — daß ihr alte Formen gebraucht, an denen ihr den Reichthum eures Geistes zeigt, wie Umgebungen von antiker Form nur die Gemächer der Reichen zieren, dieses, verzeiht meiner Empfindung, tadle ich, und kommt mir nicht anders vor, als wenn ihr den ersten und natürlichen Gaben, des Weins und des Brodes, euer spätgeborenes, subjektives Getränke, den Thee (dessen ihr euch auch bedient habt), substituirend, die frohe, freie, allgemeine Bundesfeier begangen haben wolltet. Bedenklich schien mir auch dieß, und den Zwiespalt in euch selbst andeutend, daß zuletzt, da eure Freude fast ganz formell geworden, ein frisch ankommender Freund euch erst ermahnen mußte, der rechten Heiterkeit euch hinzugeben."

„Um aber von dem Standpunkt des gebildeten Verächters Leonhard,

Digitized by Google

und zwar „sachwalterisch“ zu reden, indem ihr ihm nicht zum Besten mitspielt, obschon er sich darüber, wie es scheint, zu trösten weiß: so lasset ihr ihn unter euch nur auftreten als das, was er nicht ist, nämlich als Unchristlichen, nicht aber als das, was er außerdem noch seyn könnte, wo er dann leicht ebensoviel Positives in sich tragen möchte als ihr, das ihn dem Christenthum versöhnte und das Negative verschwinden machte. Hätte er Raum gefunden, seine Abneigung gegen eure Religiosität weniger von der gewöhnlichen Seite und nur als Opposition darzustellen, so dürfte er wohl, weiter gehend, eben diese Thatsache, daß es ein solches „böses Princip“ und einen Verächter wie ihn für euch gibt, als ein Zeichen angeführt haben von der Nichtuniversalität eures Wesens, und behaupten, daß es einen Punkt der Erkenntniß geben müsse, wo ihr gleichfalls in der Wahrheit ihn begreifen, und hinwiederum er mit Lust eintreten könnte in den alles umschließenden Kreis. Denn auch die ihm eigne Ironie scheint mir der rechte Ausdruck einer, wenn gleich nicht in das Klare gekommenen Liebe des Allgemeinen zu seyn. Entschuldbar also, daß er an euch Anstoß nimmt, ist er schon dadurch, daß ihr an ihm Anstoß genommen, und er eure Betrachtungsart nicht nur an ihrer Stelle lieben und verstehen, sondern sich aneignen müßte, um nicht als einer, der draußen ist, angesehen zu werden. — Daß er aber eurer Wiederherstellung des Christenthums insbesondere abgeneigt scheint, geschieht vielleicht, weil er mit frischerem Sinn empfindet, wie alles, was nicht grundkräftig entsprungen und erzeugt ist, weder Dauer noch überhaupt Wahrheit hat. Denn nicht durch Erweckung des Todten wird Lebendiges geschaffen, sondern das wahrhaft Lebendige ist, was nie todt seyn kann. Wo aber die Glut in Asche zusammengefallen, da blaset die Funken mit noch so viel schönem Willen an, es wird immer nur seyn wie die Belebung des alten Schnitzwerkes und die künstliche Beleuchtung des Hauses zu Bethlehem, welche die kleine Sophie veranstaltete. Und was werdet ihr antworten, wenn er wegen der, nicht ausgesprochenen zwar, aber doch verrathenen Meinung, als habet ihr im Stillen das Christenthum herzustellen, euch selber des Unglaubens schuldig fände, indem ihr annehmt,

Digitized by Google

dasjenige habe ein Todtes werden können, das ein Wort ist vom ewigen Leben? Glaubte er aber auch an die Möglichkeit einer allgemeinen Gründung eures Christenthums, so möchte dennoch an dem Bestande desselben, gerade so wie ihr es herstellen wollt, seiner männlichen Gesinnung billige Zweifel entstehen. Denn ihr leget, wie er es scherzhaft schon angedeutet, gar sehr an den Tag, daß alles Männliche nicht nur, sondern das allgemein Menschliche darin unter euch ins Weibliche übergegangen. Ihr erscheint, wenn es erlaubt ist zu sagen, nicht mehr unserer lieben Frauen allein dienend, sondern den Frauen, welches sich nicht sowohl darin kund thut, daß ihr ihnen liebevoll wie Christus begegnet, sondern daß ihr ihrer Fassungskraft, ihrem Verständniß und ihrer Neigung vor allem huldiget. Oder habt ihr ihnen nicht in der ganzen Feier die erste Stelle gegeben, nicht daß ihr sie ihnen einräumt, sondern daß sie sie durch sich selbst einnehmen, wie dieß bereits im Kleinen durch das Verhältniß zwischen dem großsinnigen Kind Sophie und dem Knaben Anton vorgebildet ist? Und nicht allein der Weiblichkeit überhaupt schmeichelt ihr, sondern bestimmter: so wie ihr alles in Musik aufzulösen sucht, aber nicht in die männliche, antreibende, rhythmische, sondern in die weiche, sehnsüchtige, harmonische, so daß Leonhard in demjenigen vielleicht am meisten ironisch sich geäußert, was er zu den idealistischen Schwärmerinnen sagt: „Ihr wäret die Heldinnen dieser Zeit mit eurer Verachtung des Einzelnen und Wirklichen, und man sollte bedauern, daß ihr nicht lauter tüchtige waffenfähige Söhne habt, ihr müßtet die rechten christlichen Spartanerinnen seyn.“ Denn schwerlich kann er dafür halten, daß aus dieser Geringschätzung des Wirklichen kriegerischer Heroismus hervorgehe, da jeder Staat, für den die Waffen doch getragen würden, wäre seine Einrichtung auch noch so idealistisch, doch zugleich die Makel der Wirklichkeit an sich tragen müßte, und ein in dieser Verachtung Erzogener leicht unwürdig fände, ihn heldenmüthig zu vertheidigen. — Wenn ihr aber sagt, daß Leonhard nicht dem Christenthum, sondern der Religion überhaupt abhold sich zeige, so verstattet hier ebenfalls ein Wort der Milderung zu versuchen. Denn es ist seit einiger Zeit unter uns immer allgemeiner geworden, eine

Digitized by Google

Beſchaffenheit der Seele, die man Religion nennt, für das unbedingt Höchſte des Menſchen zu verkündigen. Aber das Beſte außer dem Allbefaſſenden iſt einſeitig und wirkt zurückſtoßend, ſobald es etwas für ſich ſeyn will. So haben die meiſten Religion nur begriffen als eine Hinneigung oder Anziehung der Seele zum Göttlichen, als Andacht, Anbetung, Ahndung; und auch unter euch, obwohl man es mehr aus dem Ganzen merken als aus einzelnen Aeußerungen ſchließen kann, hat ſie mehr oder weniger einen ähnlichen Beigeſchmack von Subjektivität angenommen. Was aber werdet ihr für höher halten, die Anbetung, Andacht, Ahndung, wobei die Seele immer als etwas außer Gott Befindliches, dem er als Gegenſtand vorſchwebt, verharret, oder die Einigkeit des ganzen Weſens der Seele mit Gott? Setzt doch auch Chriſtus dieſes als das Höchſte, daß wir Gott ähnlich werden ſollen. Das iſt die wahre Religion, der ächte Gottes-Dienſt, daß ein jeder, als ein Organ Gottes, in innerlicher Einigkeit mit dem in allem lebenden und wirkſamen Weſen ſeine Stelle kräftig und freudig erfülle, die er im Ganzen der Dinge hat, ohne aus ihm herauszutreten, wie auch das Ewige nicht aus ſich heraustritt, ſondern, ſelig und beſtändig, in ſich bleibt. Nicht die Betrachtung verwerfe ich; denn eben das Verſinken der Seele in das All mit allen ihren Kräften nenne ich Betrachtung, von welcher dann das Thun und Leben nicht verſchieden, ſondern die ſelbſt das Seyn und das Handeln iſt. Wie der einzelne Ton aus der Melodie nicht weichen ſoll und über das Ganze abgeſondert reflektiren, ſondern an ſeiner Stelle voll und rein erklingen, ſo der Menſch. Es gibt daher einen Zuſtand der Seele, in welchem auch die Religion in jenem Sinn als eine Einſeitigkeit verſchwindet, ſo daß auch ein anderer als Leonhard ihr auf dieſe Weiſe nicht mit Unrecht zu widerſtreben ſcheinen könnte. Und hättet ihr dieſe rechte und große Melodie, dieſen wahren Kirchenſtyl ſchon gefunden, ſo könntet ihr keine Verächter mehr haben, weder gebildete noch ungebildete. Es würde jeder willig in eurer Gemeinſchaft ſeyn, weil jeder Gott auf ſeine Weiſe ausdrücken und verkünden möchte."

„Nachdem ich nun nicht ohne Liebe, eingedenk, daß auch im Himmel

Digitized by Google

über einen Sünder, der sich zum Guten wendet, mehr Freude sey wie über neunundneunzig Gerechte, dem Unchristlichen das Wort geredet, wende ich mich zu den Christlichgesinnten, wovon der erste, Ernst, sich und euch auf eine für mich völlig deutliche Weise ausgesprochen, als er sagte: „Wir selbst fangen im Zwiespalt an und gelangen erst zur Uebereinstimmung durch die Erlösung, welche nichts anderes ist als die Aufhebung jener Gegensätze, und die darum nur von dem ausgehen kann, für den sie nicht erst durften aufgehoben werden" (dem unmittelbaren Gottessohn). Darin aber stimme ich ihm bei, wenn er bald darauf als die allgemeinste, auch unabhängig von allem Historischen noch bestehende Idee des Festes die nothwendige Idee des Erlösers angibt. Ich halte sogar eben diese Idee der Erlösung für die Geburt des Christenthums selbst; aber auch nur für seine Geburt. Denn alle Erlösung ist nur Befreiung von einem vorhandenen Uebel oder einer Schranke, und also nur der negative Anfang einer neuen Welt; denn der erlöst, erlöst nicht, damit nichts anderes werde, sondern damit es werden könne. Und nach diesem Anderen, diesem Positiven, das dem Anfang des Christenthums, der Erlösung, folgen sollte und erst das eigentliche Christenthum selber ist, fragen wir. Wäre nämlich keine Folge der Erlösung, und dürfte sie nicht, nachdem sie Christus verkündet, als für alle in der That und für immer geschehen angenommen werden, so wäre nur immer noch der Anfang und nicht das Christenthum selber, und ihr könntet dann wirklich nur das Kind Jesu jedesmal wieder mit Blumen und güldenen Spangen zieren. Ist aber der Erlöser einmal geboren, und die Erlösung, wie sie von Ewigkeit geschehen war, in der Zeit geoffenbart und verwirklicht, so ist es nicht an dem, daß wir in dem Zwiespalt anfangend erst zur Erlösung gelangen, sondern vielmehr, daß wir von der Erlösung anfangend unmittelbar und zuerst in der Ewigkeit leben. Nehmet also einmal an, daß wir erlöst sind, und saget ab der alten Kleinmüthigkeit und Sorge, und freuet euch der Freiheit, damit euch Christus befreiet hat. Zeigt „das Leben und die Freude der ursprünglichen Natur, in der jene Gegensätze gar nicht stattfinden zwischen der Erscheinung und dem Wesen, der Zeit und

Digitized by Google

der Ewigkeit", und ſprechet ferner nicht, „daß es nicht unſer Leben ſey"; denn eben damit ſaget ihr, daß wir durch Chriſtus nicht erlöſet ſind. Denn der Widerſpruch des Weſens und der Erſcheinung, der Ewigkeit und der Zeit gebieret den Tod und die Sünde und die Hölle. Chriſtus aber, ſaget ihr ſelbſt, hat den Tod überwunden, die Sünde hinweggenommen, über die Hölle den Triumph davongetragen. Und hat nicht Er ſelber das Poſitive uns verheißen, da er den Parakket zu ſenden verſprach, den aufmunternden, antreibenden, erheiternden Geiſt, der euch in alle Wahrheit leiten ſollte, wohl wiſſend, daß er das Werk nicht vollendet durch die Erlöſung, wie er ſelbſt ſpricht: „Ich habe euch noch viel zu ſagen, aber ihr könnet es jetzt nicht tragen. Wenn aber jener, der Geiſt der Wahrheit, kommen wird, der wird es euch ſagen." — Wähnet daher nicht, daß die bloß wiederholte Feier der Geburt des welterlöſenden Kindes den Herrn wiederbringe. Er muß aus eigner Macht wieder kommen, und er wird wieder kommen, durch den Mund nicht bloßer Feierer, ſondern berufener Propheten, und der da ein Kind war, und das Werk ſeiner Lehre nur bis zu ſeiner Geburt geführt, wird ſie darſtellen in voller Männlichkeit und mit der Glorie ſeines Reichs die neue Welt erfüllen."

„Tiefer dringt nun der Gedanke, und myſtiſch, wie er ſelbſt zuvor uns ankündigt, aber zugleich in die Freiheit einer allgemeineren Anſchauung den Gegenſtand des Feſtes hinausrückend, ja den Menſchen an ſich mit dem Erdgeiſt befreundend, tritt die letzte Rede, Eduards, hervor, ſo daß, indem er dieß Blatt aufſchlägt, auch hier einer, wie Fauſt, freudig ſprechen möchte: Du, Geiſt der Erde, biſt mir näher — bald aber, und nachdem ſich die Erſcheinung auf eine faſt magiſche Weiſe umgeſtaltet und zuſammengezogen, mit abgewendetem Geſicht wie jener ausrufen: Weh ich ertrag dich nicht! Denn euch andere zwar, die ihr die Rede ſprechen hörtet, mag gedünkt haben, daß eure Gedanken der raſchen Folge von Verknüpfungen, wodurch der Geiſt, dem zuvor die Erde der Tempel und Leib, alles was lebt Organ war, in die engen Mauern und dumpfen Hallen der Kirche ſich zuſammenzieht, nur nicht haben nachkommen können; mir aber, der dieſe Folge ſchriftlich

Digitized by Google

vor sich hat, und ihr, verweilend, nachgehen konnte, hat sie doch fast seltsam gedünkt durch ihre Leichtigkeit und Behendigkeit, so daß es gewiß ein Geist war, der hier erschien, wenn auch nicht der Erdgeist. Zuvörderst indeß, um in diese Weise mystischer Auslegung einzugehen, möchte es wohl dem Fest und allgemeinerer Deutung gemäß seyn, zum Gegenstand desselben egoistisch nur uns selbst, wie wir insgesammt sind, oder das Menschengeschlecht zu machen, der jungfräulichen, ewig blühenden Mutter aber, der Natur, nicht zu gedenken, die doch stets und unzertrennlich mit dem Geborenen erscheint? — Der Erdgeist dann, wie er ewig der Mensch an sich ist, soll im Einzelnen auch noch als dieser werden, nämlich als das An-sich des Menschen sich wieder erkennen im Einzelnen, welches so ausgedrückt ist, daß er werden soll als des Menschen Gedanke und als der Gedanke eines gemeinschaftlichen Lebens. „Nur wenn der Einzelne, sagte der Redende, die Menschheit als eine lebendige Gemeinschaft der Einzelnen anschaut und erkennt, ihren Geist und Bewußtseyn in sich trägt und in ihr das abgesonderte Daseyn verliert und wiederfindet, nur dann hat er das höhere Leben und den Frieden Gottes in sich — diese Gemeinschaft aber, fuhr er fort, durch welche so der Mensch an-sich dargestellt oder wiederhergestellt wird, ist die Kirche." Ist das nun auch eure Meinung, ihr anderen Redenden, daß das Werk des Erdgeistes zuletzt sich mit dem Menschenwerk, der Kirche, schließe? Denn einige üben das wohl sonst, daß sie sich erst ein Wort nur als poetisch oder in anderer und höherer Bedeutung als der gewöhnlichen zugeben lassen, hernachmals aber doch einen ganz unpoetischen Gebrauch davon machen, und alles, was sonst damit verknüpft wurde, wieder an dasselbe anknüpfen. Nun fürchte ich sehr, ob euch mit dem Wort Kirche etwas Aehnliches begegnet; wie da sie zuerst nur aus einer Geburt des Erdgeistes in Gedanken, ferner als eine Gemeinschaft durch Gesinnung herbeigeführt wurde, dennoch gleich nachher der Redende sagt, daß sie von denen, die die Wissenschaft besitzen, nur äußerlich verleugnet werden könne — wo sie also schon ein Aeußerliches geworden und zwar wiederum ein solches, das Gebildete verleugnen; ferner, daß die Frauen, weil das höhere Bewußtseyn

Digitized by Google

bei ihnen in der Empfindung ſey, darum um ſo inniger und ausſchließender der Kirche anhangen, welches alles anzeigt, daß ſie eine Beſchränkung und Abſonderung, wenn nicht in euren Gedanken, doch in denen des Redenden iſt, alſo auch eine menſchliche Anſtalt, und von Menſchenhänden errichtet. — Wollte er aber ſagen: die Kirche auch ſo genommen, als Anſtalt nämlich, ſey doch eine nothwendige und ewige Idee, ſo ſcheint er mir hiemit den eignen erſten Aeußerungen zu widerſprechen. Denn es ſoll der Erdgeiſt auch im Einzelnen als das An-ſich der Menſchheit werden oder ſich erkennen; wie aber wäre dieß möglich, außer durch Zurückführung des allgemeinen Bewußtſeyns der Menſchheit auf das, was ſie in That und Wahrheit von Ewigkeit ſchon iſt; ich meine auf die vollkommene Freiheit und Einigkeit des Daſeyns, in welcher keine Schranke iſt, keine Ausſchließung und ſomit auch keine Kirche."

„Auch dieſes aber hat mir unverſtändlich geblinkt und faſt widerſprechend, daß, da der Redende — nicht ohne Beziehung auf ſeinen Vorgänger, wie mir ſchien — von dem Menſchen an ſich ſagte: es ſey kein Verderben und kein Abfall und kein Bedürfniß der Erlöſung in ihm, er von dem, was er die Kirche nennt, nämlich der Gemeinſchaft, durch die der Menſch an ſich dargeſtellt wird, daſſelbe ſagen müßte, daß nämlich durch die Exiſtenz der Kirche jenes alles ſchon als aufgehoben, weggewiſcht und getilgt, als wäre es nie geweſen, angeſehen werden müſſe, dennoch aber nachher von ihr geredet wird als von einem Mittel der Wiedergeburt, und geſagt, daß wir (die Einzelnen) wiedergeboren werden durch den Geiſt der Kirche. So iſt alſo die Kirche nicht die Darſtellung und Feier der ſchon hergeſtellten urſprünglichen Einigkeit, ſondern nur das Mittel zu ihrer Herſtellung, und ſetzt das Verderben und den Abfall voraus: Heil- und Sühnmittel ſind ihr Gefolge; weit entfernt die urſprüngliche Geſundheit der reinen von allem Gegenſatz freien Natur darzuſtellen, iſt ſie in der Gebrechlichkeit und Sündlichkeit befangen, und nicht mehr ewige Idee, ſondern zeitliches Mittel. — Wenn ihr mich aber nun dagegen zur Rede ſetztet, was ich ſelbſt dann ſtatt der Kirche wollen könnte, ſo würde ich ſagen:

Digitized by Google

die öffentliche, allgemeine, im Geiſt und Herzen eines Volkes lebende Religion, von welcher getrennt ſeyn zu wollen ebenſo thöricht wäre, als von der Nation ſelbſt getrennt ſeyn, oder der allgemein belebenden Luft entfliehen zu wollen, die uns alle umſchließt. Denn eben dadurch, daß ihr die Religion und was ihr Kirche nennt völlig von dem ſcheidet, ja ihm entgegenſetzt, was außerdem ein Volk als Ganzheit vereinigt, verwandelt ihr ſie in etwas Particulares und dem Gemeinſamen Widerſtrebendes, dem Sinn deſſen entgegen, der ſeine Gemeine mit demſelben Wort (ἐκκλησία) bezeichnete, womit ſonſt die ſichtbare und als ſichtbar ſich darſtellende Gemeinſchaft eines Volkes ausgedrückt wurde, wie der, welcher wohl der Sprache mächtig war und die Bedeutung der Worte kannte, es nicht durch Kirche, ſondern durch Gemeine verdeutſchte. Indem ihr nun dieſe Gemeinſchaft dem öffentlichen Verein entgegenſetzt, gebt ihr nicht nur zu, daß es für den von jenem ſich trennenden noch ein anderes Leben in und mit ſeinem Volke, durch die andere Gemeinſchaft, gibt, und machet ihm damit die Abtrünnigkeit möglich, ſondern auch ihr ſelbſt, eurer Gemeinſchaft, gebt ihr ein Verhältniß des Streits, und verwandelt die Ecclesia triumphans, die, durch ſich ſelbſt groß, verſchmähte gegen Ungläubige zu kämpfen und ſie damit anzuerkennen (da vielmehr, wer nicht völlig nichtig iſt, von ſelbſt in ihr leben wird), in die Ecclesia militans, aus der, weil auf ihrer Seite das Unrecht iſt, mit Recht endlich die oppressa wird. — Iſt es aber der Erdgeiſt oder der allgemeine, ihnen unbewußte Geiſt der Dinge, der ſich durch die Menſchheit offenbar werden ſoll; ſo muß dieſe bewußte Gemeinſchaft, welche ſich in der öffentlichen Religion ausdrückt, die Menſchen ebenſo frei vereinigen, wie jene urſprüngliche des Univerſums die Dinge vereinigte, ſo daß keine Eigenheit durch die des anderen unterdrückt wird, kein innerſtes Gefühl gegen das des anderen ſich zu ſträuben hat, welches das Grundgebrechen eurer Kirche iſt. Es ſoll, wie ihr ſelbſt eingeſtehen müßt, wenn ihr von dieſer Idee nicht willkürlich ablenken wollt, die Gemeinſchaft eine ſolche ſeyn, daß nicht das Subjekt mit dem Subjekt übereinzuſtimmen habe, welches unheilig iſt und den Haß gebiert, ſondern jeder mit dem gemeinſchaftlichen

Digitized by Google

Bande, das alles trägt und erhält und eben darum die Liebe ist. Dieses scheint auch der Gedanke des göttlichen Lehrers und der nachfolgenden Verkünder gewesen zu seyn, welche die Menschheit als wahrhaft eins anschauend und jede Scheidewand aufhebend, vorhersagten, es werde die Zeit kommen, da ihr Gott im Geist und in der Wahrheit anbeten werdet, da keine Satzungen mehr seyn werden, keine Priester und Leviten, sondern Christus, das heißt der lebendige Gott als Alles und in Allem."

Hat der Redner nun auf diese Weise das Ganze zu beleben gesucht, so bietet sich die Bemerkung dar, wie er von den verschiedenen Standpunkten doch immer zuletzt auf Eines gekommen, woraus der Glaube erwächst, daß alles Uebrige nur Spiel, dieses aber das Wahre gewesen. Nicht aber glaubt er hiemit gegen den Verfasser des Werkes geredet zu haben; denn wer weiß, welche Gedanken der hegt, welcher selbst nicht erscheint, und der, wenn er die bestimmten und wirklichen religiösen Ansichten von Individuen unserer Zeit mit ihren Gegensätzen und Eigenheiten darzustellen die Absicht hatte, eben durch den reinen Ausdruck subjektiver Denkweisen am meisten die Gewalt objektiver Darstellung erprobt. Und wieder in den Gesichtspunkt der künstlerischen Einheit des mit äußerster Feinheit ausgearbeiteten Ganzen zurücktretend, gibt er dem Verfasser dasselbe unangetastet zurück, und mit desto größerer Bewunderung, als der Verfasser der Reden über die Religion hiedurch beurkundet, daß ihm das zierliche Maß wie die Kraft zu Gebot stehet.

Digitized by Google

Der Streit des Philanthropinismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungsunterrichts unserer Zeit dargestellt von Friedrich Immanuel Niethammer. Jena, 1808.[1]

Gegenwärtige Schrift wird sich, wir zweifeln nicht, bereits in den Händen aller befinden, denen Erziehung und Unterricht wichtige Gegenstände sind. Sie bekannt zu machen oder erst zu verbreiten, ist diese Anzeige nicht geschrieben; auch sind uns andere Blätter im allgemeinen Lobe derselben zuvorgekommen. Aber die Gründlichkeit der Ausführung und die dialektische Natur der Untersuchung selbst reizen, statt sich auf die bloße Anzeige zu beschränken, ein wissenschaftliches Wort darüber zu sprechen, und die Schrift eben von dieser Seite zu nehmen, durch welche sie sich von den gewöhnlichen pädagogischen Schriften unterscheidet.

Zuerst etwas von der historischen Beziehung derselben und ihrem Interesse für die Zeit. Vor ohngefähr dreißig Jahren, da ein unruhiger Geist der Veränderung, ein unbestimmter Ueberdruß des Vorhandenen sich zu zeigen anfing, und bei mangelnder Kraft zur Verbesserung von Grund aus alles im Einzelnen versucht wurde, sollte das Heil der Welt auf einmal durch eine Umwälzung der bisherigen Erziehungs- und Unterrichtsart bewirkt werden. Zwar der Geist der öffentlichen Anstalten war nicht so leicht und schnell, als die Verbesserer wünschten, auszutreiben; sie mußten sich daher auf Privatunternehmungen einschränken, und errichteten Anstalten auf eigne Hand, die, dem

[1] Aus der Jenaischen Allgemeinen Literaturzeitung 1809, Nro. 13, 14, 15.

Digitized by Google

sentimentalen Treiben der Zeit gemäß, den Namen Philanthropine erhielten, der auf Armen- und Besserungshäuser oder auf Anstalten für Gebrechliche und Blödsinnige ebenso gut gepaßt haben würde. Inzwischen war mit diesen die neue Pädagogik zur Welt geboren, die alte, welche in obiger Schrift Humanismus genannt wird, mit der neuen oder dem Philanthropinismus in offenen Krieg versetzt; durch hundert Eingänge drang dieser zuerst in die häusliche Erziehung; in der öffentlichen brachte er wenigstens einen Zustand der Unruhe und des Schwankens hervor. Später erst, da niemand mehr sich dessen versah, erschien er in einem Staat, dessen mächtige Fortschritte zur Verbesserung längst die allgemeine Aufmerksamkeit erregt hatten, in neuer Gestalt und zum öffentlichen Unterrichtssysteme entwickelt: ein Phänomen, das viele unbegreiflich dünkte. Bei dem ungleichen Fortgange der Cultur in den verschiedenen Theilen Deutschlands war es zwar nichts Ungewöhnliches, daß, was in dem einen längst wieder aufgegeben war, in dem anderen erst fest zu wurzeln und zu blühen anfing. Aber eben durch dieses spätere Wiederaufleben traf der Philanthropinismus mit der allgemeinen philosophischen Bewegung zusammen, welche da, wo Mönch- und Pfaffenthum zwar der Materie nach schnell und leicht hinweggeschafft worden waren, die Form aber und das ganze Gepräge des Geistes, welches sie ertheilten, desto unvertilglicher haftete, eine neue Scholastik eigner Art erzeugen mußte, die um so barbarischer war, als eben dort das Studium des klassischen Alterthums seit undenklichen Zeiten daniedergelegen, und nie zu seinem wahren Zwecke sich erhoben hatte. Durch Verbindung dieser beiden Umstände mußte der Philanthropinismus eine für die öffentliche Erziehung, für die Freiheit des Geistes und die wahren Fortschritte der Bildung weit gefährlichere Gestalt gewinnen. Wir glaubten so viel über ein Phänomen bemerken zu müssen, das bei den gegebenen Umständen fast unvermeidlich sich zeigen mußte, und welches als ein nothwendiges zu begreifen viel besser war, als Absichten zu erdichten, die gar nicht stattfanden.

Abgesehen aber von jeder besonderen Beziehung hat der Streit beider Unterrichtssysteme ein allgemeines Interesse und eine rein

Digitized by Google

wiſſenſchaftliche Bedeutung. Weit entfernt, daß er in dieſem Sinn bereits geſchlichtet wäre, möchten wir ſagen, daß er noch gar nicht recht angefangen habe. Eine Menge Grundſätze, die mittelbar oder unmittelbar dem Philanthropinismus angehören, haben ſich in die entgegengeſetzten Syſteme eingeſchlichen. Wie viele, die jener ſogenannten Aufklärung — einer wahren Entgeiſtung der Nation nach dem Ausdruck des Verfaſſers (S. 18) — ſonſt ſich widerſetzt hatten, ſind ihrer Einwirkung ſelbſt nicht entgangen, und zeigen ſich jetzt erſt in der letzten Herzensmeinung einig mit ihr! Wo alles ſo unrein und gemiſcht iſt, da kann der wahre Streit noch nicht angefangen haben. Der große Scheidungsproceß des Guten und des Schlechten beginnt erſt jetzt; auch in der wichtigen Sache der Theorie des Erziehungsunterrichtes iſt er durch vorliegende Schrift erſt wirklich eingeleitet.

Oder ſoll etwa nur unbedingt das Alte wiederhergeſtellt werden, ein Mittel, wozu Mangel an ſelbſtſchaffender Kraft und Verzagtheit nach ſo vielem Mißlungenen jetzt allgemein greift? Nur jemand, der, ganz in die Schranken ſeiner Schule gebannt, nie einen freien Blick in die Weltzuſtände geworfen, könnte der Meinung ſeyn, daß, während alle Bedingungen des Lebens ſo mächtig verändert, die Forderungen der Welt an uns ſo ganz andere geworden, alle Verhältniſſe erneut oder in der Erneuung begriffen ſind, Unterricht und Erziehung allein der Umſchaffung nicht bedürfen. Ein einfacheres, eben darum kräftigeres, auf größere Grundſätze gebautes Syſtem der Erziehung iſt dringendes Bedürfniß. Die Schuld des Geſchehenen, der Schwäche des jetzt handelnden Geſchlechts und ſeiner Verirrungen, können, wenn man einmal auf Erziehung als eine Quelle derſelben zurückgehen will, doch wahrlich nicht die Neuerungsverſuche allein tragen; wo hat denn die alte Schule die praktiſch-großen Männer gebildet, deren die Zeit bedurfte? Hat, während jene nach einer flachen Gemeinnützlichkeit ſtrebten, dieſe nicht im Gegentheil immer mehr vom Leben ſich zurückgezogen, engherzig von Welt und allgemein-menſchlichem Wirken ſich losgeſagt? Am unerträglichſten aber dünkt, wenn das, was nicht einmal jenen ſchwachen Verſuchen

Digitized by Google

mit Erfolg entgegengewirkt, was ſich ohnmächtig gezeigt das Geringſte zu retten, unſerem Zeitalter wieder als Arzneitrank angeboten oder gar aufgedrungen werden ſoll. Auch dem dunkelſten Streben zur Veränderung liegt gewöhnlich ein richtiger, wenn ſchon nicht begriffener Inſtinkt zum Grunde. So war das oben erwähnte unbeſtimmte Verlangen nach etwas Neuem ein Vorzeichen der kommenden Ereigniſſe, das, beſſer verſtanden, dieſen ſelbſt eine andere Wendung geben konnte. Ein ſolches dunkles Gefühl hat auch die philanthropiniſch ſich nennenden Beſtrebungen, den Erziehungsunterricht umzuändern, geleitet. Unſere Sache iſt jetzt, es deutlich zu machen und zum Bewußtſeyn zu erheben. So zeigte dieſes Gefühl ſich als Streben nach dem Gemeinnützlichen ohne Einſicht, worin das wirklich Gemeinnützliche beſtehe. Uns ſollte dieß nun klar geworden ſeyn. Dem älteren Syſtem lag von Anfang mehr klare Einſicht und ſelbſt wiſſenſchaftliche Erkenntniß zum Grunde; aber hat ſich der urſprüngliche Sinn aus ihm nicht wie aus ſo manchen anderen Syſtemen verloren? Auch der Gedanke alſo, den Streit beider Unterrichtsſyſteme ſo zu führen, daß das relativ-Wahre eines jeden, gegenſeitig ſich berichtigend, das vollkommen-Wahre zum Produkt gebe, iſt ganz an der Zeit und einer wiſſenſchaftlichen Ausführung würdig.

Bei jeder Unterſuchung eines Streites, die beſonders eine Ausgleichung beabſichtigt, iſt die Auffindung des Grundgegenſatzes das Wichtigſte. Der für den gegenwärtigen Streit gefundene möchte ſo ziemlich für den Streit der ganzen Zeit gefunden ſeyn. Der Verfaſſer beſchäftigt ſich mit dieſer Aufgabe im zweiten Abſchnitt, der daher die Ueberſchrift: Wiſſenſchaftliche Begründung der Unterſuchung, führt. Das rechte Wort deſſelben meint der Verfaſſer zwar anfangs in den Begriffen von Animalität und Rationalität gefunden zu haben, die im Menſchen coexiſtiren ſollen; und in der That iſt der Gegenſatz weit genug, um recht viel auf ihn zurückführen zu können. Allein die ſpätere Bemerkung (S. 67), daß im Menſchen nirgends ein Punkt ſich aufzeigen laſſe, wo reine Thierheit anhebe, daß (S. 68) dieſe im Menſchen durch die Verbindung mit der Vernunft nicht nur (negativ)

Digitized by Google

aufgehört habe Thierheit zu seyn, sondern etwas positiv-anderes geworden und selbst geheiligt (S. 40) sey, scheint zu beweisen, daß für den Menschen überhaupt dieser Gegensatz zu weit gewählt seyn möchte. Ist im Menschen die Thierheit bereits von der Geistigkeit durchdrungen, der Leib, wie der Verfasser sagt, ein Tempel des heiligen Geistes, so ist der Gegensatz schon durch das Wesen des Menschen als solchen aufgelöst; ein höherer und anderer muß hervortreten. Wir glauben daher diese Ausdrücke nicht strengwissenschaftlich, sondern ohngefähr so nehmen zu müssen, wie die anderen von Erde und Himmel, um Reales und Ideales zu bezeichnen. Vielleicht sind sie einer Nachgiebigkeit gegen das Gangbare zuzuschreiben, die bei der Absicht der Allgemeinverständlichkeit keinen Tadel verdient. Bekanntlich hat die Antithese von Thierheit und Geistigkeit in unserer Literatur eine gewisse Popularität erlangt, indem sie theils als polemisches Mittel dienen muß (obgleich die Zeiten der Encyklopädisten längst vorüber sind), theils darum unentbehrlich ist, weil es sonst in manchen Systemen an einem Erklärungsgrund des Bösen und der Verderbtheit der menschlichen Natur fehlen würde, den man da, wo er wirklich ist, entweder nicht sehen kann oder nicht sehen will. Auf die nämliche Art erklären wir es auch, wenn als parallele Ausdrücke jener beiden die von Vernunft und Zweckverstand gebraucht werden. Denn die esoterische Meinung des überall scharf bestimmenden und genau unterscheidenden Verfassers kann es nicht seyn, daß uns der Kunstverstand mit den Thieren gemein sey; etwas, das völlig die Begriffe von Menschheit und Thierheit verwirrt. Die Kunst, die vom Thiere ausgeübt wird, ist in Ansehung seiner eine durchaus blinde, mit keinem Bewußtseyn eines Zwecks verbundene; in ihm handelt ein anderes als es selbst. Verstand setzt Persönlichkeit voraus, und zu einer Zeit, da leider von Menschen so wenig überflüssiger Verstand gezeigt werden, thut es wahrlich nicht Noth, ihn freigebig den Thieren zukommen zu lassen. Wir glauben also, um den wahren Sinn des Verfassers nicht zu verfehlen, uns besser an die freieren Ausdrücke des Gegensatzes in folgenden Wendungen zu halten. „Dem einen System ist der Mensch lauterer Geist, das Leben im Idealen seine einzig wahre

Digitized by Google

Bestimmung. Nach dem anderen hat das geistige Leben keine Selbständigkeit, und das Schaffen und Wirken in der Sinnenwelt ist die einzig sichere Bestimmung des Menschen. Jenes verschmäht alle Bildung für äußere Zwecke, alle Bemühung um die Mittel, welche zur Verwirklichung der Ideen in der Außenwelt nothwendig sind; das andere hat gar nicht die Bildung des Geistes an sich, sondern die für bloß äußere Zwecke, zum künftigen Beruf und Fortkommen in der Welt, zur letzten Absicht." Aber nur worin jene Mittel, oder, genauer zu reden, worin jenes — doch wohl ebenfalls positive — Princip bestehe, durch dessen Kraft der Mensch Ideen in der Außenwelt verwirklichet — darüber hätten wir die bestimmte Erklärung vom Verfasser gewünscht. Denn wenn etwa darunter wieder nur Kenntnisse verstanden werden, z. B. die sogenannte Kenntniß der Welt, des Menschen, der positiven Einrichtungen u. s. f. (S. 42), so geht uns der Gegensatz unversehens wieder verloren; wir bleiben auch damit nur in der Sphäre des Geistigen stehen.

Sollte der wahre hier allein zu suchende Gegensatz nicht folgender seyn? — Der Vernunft, die als das Vernehmende und Allgemeine in Ansehung des Menschen mehr den Charakter der Ruhe und Hingebung hat, kann bloß das Thätige, Selbstwirkende, mit Einem Worte die Persönlichkeit entgegengesetzt werden. Jene, die Vernunft, bestimmt an dem Menschen überall nur seinen Gattungsbegriff, seinen allgemeinen Wesenscharakter; diese, die Persönlichkeit, ist es, nach welcher wir die besondere Tüchtigkeit und Trefflichkeit des Menschen schätzen, so daß z. B. ein vernünftiger Mann genannt zu werden (das Allgemeinste, was von einem Menschen ausgesagt werden kann) ein fast ebenso zweideutiges Lob ist, als das andere, ein guter Mann zu heißen, während dagegen Persönlichkeit an und für sich und ohne weiteren Zusatz Lob erhält. In der That fassen wir alle Tugenden und Eigenschaften, welche der Mensch in kräftiger Verwirklichung der Ideen zeigt, unter diesem Namen zusammen. Außerdem ist auch nicht zu leugnen, daß das ganze Streben des modernen Humanismus ganz auf die Cultur und unverhältnißmäßige Erhebung jener unpersönlichen Eigenschaften ging, die persönlichen aber als etwas Schlechtes und gering zu Schätzendes

Digitized by Google

bei Seite liegen blieben. Es ist, als hätte Ein Schicksal die äußeren Ereigniſſe und die inneren Geiſtesrichtungen beſtimmt, als hätte alle Selbſtheit und Ichheit, nachdem die Nation ihre Perſönlichkeit längſt verloren, auch im Individuum mit Stumpf und Stiel ausgerottet werden ſollen. Woher ſonſt im Inneren unſerer Nation jenes abſichtliche und bewußte Wüthen gegen hervorragende Individualität, und zwar als ſolche — woher die Unterdrückung aller Eigenthümlichkeit durch die Uniformirung des Unterrichtes, wogegen der Verfaſſer (S. 198 ff.) ſo treffende Worte redet, und durch welche die Auflöſung ins Allgemeine bei uns endlich bis zur ſubſtanzloſeſten Durchſichtigkeit gelangt iſt; nicht jener des Demants, die mit der größten Beſtimmtheit und Härte der Individualität beſteht, ſondern der haltungsloſen Luft? Woher, ohne ein ſolches Schickſal anzunehmen, wäre begreiflich, daß eine Philoſophie, die kräftiger als eine zuvor die Perſönlichkeit erhoben, ja zum allgemeinen Mittelpunkt gemacht, ihrem Urheber unter der Hand zu einer völlig anderen geworden, die jede Selbſtwirkung, jede eigne Thätigkeit des Menſchen nicht kräftig genug zu verdammen weiß? Woher ohne dieſes gänzliche Aufgeben aller Perſönlichkeit die Kleinmüthigkeit, welche frömmelnder Unvernunft, einer neuen deſto widerwärtigeren, weil philoſophiſchen, deſto verderblicheren, weil praktiſchen, Sentimentalität die Thür öffnet, und endlich auf alles eigne Denken, wie ſchon längſt auf das eigne Wollen, verzichten, den Quell der Weisheit im Nichtsthun oder — in den Kirchenvätern ſuchen heißt? Woher endlich die allgemeine Geringſchätzung der Gelehrten in Bezug auf Welt und Leben, als von dieſer entſchiedenen Unperſönlichkeit bei vermeintlich hoher Bildung, allſeitiger Humanität, ja ſogar Anpreiſung des Alterthums, deſſen Muſter eben durch die Vereinigung der höchſten und allgemeinſten Bildung mit der beſtimmteſten Perſönlichkeit unſere Bewunderung erregen? — Mag es ſeyn, daß kein Philanthropiniſt den Gegenſatz ſo gedacht (die verkehrteſten Mittel zur Heilung des Uebels haben ſie auf jeden Fall ergriffen); dennoch kann das wahre Wort des Gegenſatzes nur dieſes ſeyn, denn die Einwendung, daß Erweckung und Bildung der Perſönlichkeit der ſittlichen Erziehung anheimfalle, und

Digitized by Google

also bei der Frage nach dem höchsten Zwecke des Unterrichts nicht in Betracht komme, wollen wir niemanden zutrauen. Auch unsere Meinung ist, daß ohne Freiheit des Willens im eigentlichen und wörtlichen Verstande Persönlichkeit ein Unding sey, aber wenn Selbstständigkeit und schaffende — das, was nicht ist, hervorbringende — Kraft der allgemeine Charakter der Persönlichkeit ist, wenn Entschiedenheit, Sicherheit, Gegenwart des Geistes im besonderen Fall ihre bestimmtesten Merkmale sind, so ist einleuchtend, daß nur selbstgeschaffene Begriffe, nur diejenige Sicherheit der Grundsätze, welche aus einer völlig durchgebildeten Weltansicht entspringt, zu der jeder von jedem Punkt aus gelangen und geleitet werden kann, nebst Freiheit von Vorurtheilen (worunter hier alle beschränkenden Meinungen verstanden werden) wahre Persönlichkeit geben und die Art sowohl als den Stoff ihrer Aeußerung bestimmen. Darum eben läßt sich zweifeln, ob von dem Unterricht je für sich geredet werden könne, da er ein wesentlicher Theil der Erziehung ist, und beide zusammengenommen erst die wahre Kunst der Menschenbildung ausmachen.

Nach der Erkenntniß und Bestimmung des Gegensatzes ist, das Princip der Entscheidung oder Ausgleichung zu finden, das Wichtigste. Das richtige Princip für den vorliegenden Fall glauben wir bei dem Verfasser schon im ersten (historischen) Abschnitt in den Worten (S. 33) zu finden: „Ein anderer Geist, dem jener der Aufklärung als bloßer Vorläufer Platz gemacht hat, ist mit der Wiederanerweckung des ächten philosophischen Denkens unter uns erschienen. — Dieselbe merkwürdige Reform, welche das Ideale wieder zu der Ehre, Realität zu seyn, hervorgerufen hat, ist in dem ganzen Umfang unserer Bildung, in Wissenschaft und Kunst, Philosophie und Religion, in allen Zweigen des Thuns und des Lebens sichtbar. — Die Idealität der Wahrheit und die Wahrheit des Idealen wird immer allgemeiner und lauter anerkannt, die Stimme derer, die jene Ueberzeugung höhnen, immer heimlicher und schwächer.“ Irren wir uns, oder wäre an Deutlichkeit gewonnen worden, wenn der Verfasser diesen Gesichtspunkt auch zu Anfang des zweiten Abschnitts festgehalten hätte? Denn wenn dort der

Digitized by Google

Grundfehler beider Syſteme in die Einſeitigkeit geſetzt wird, indem der Humanismus von den zwei Seiten der menſchlichen Natur nur die geiſtige, der Philanthropinismus nur die thieriſche ins Auge gefaßt habe, ſo müßte alsdann das Rechte ſchon dadurch hervorgehen, daß beide Seiten nur zugleich oder vereinigt ins Auge gefaßt würden, welches der Verfaſſer (S. 67) ausdrücklich leugnet, und was auch dem Geiſt ſeiner ganzen Anſicht widerſtreitet. Iſt aber der Streit nicht durch Verbindung zu entſcheiden, ſo liegt auch der Grund des Uebels nicht in der Einſeitigkeit der Reflexion — in dem Sehen der einen ohne die andere Seite —, ſondern vielmehr darin, daß zwei Seiten geſehen wurden, ein Gegenſatz geſucht, wo keiner war — in der Annahme, daß es eine geiſtige Thätigkeit gebe, die nicht zugleich real, und eine reale, die nicht zugleich geiſtig wäre. Dieſen Grundfehler haben beide Syſteme gemein, und die vom Verfaſſer angegebene Einſeitigkeit iſt erſt eine Folge deſſelben. Der Verfaſſer, der überall mit logiſcher Genauigkeit zu Werke geht, wird uns dieſe für die Klarheit der Entſcheidung wichtige Bemerkung nicht als Sylbenſtecherei auslegen. Daß er ſich auf die angegebene Art ausgedrückt, daran hat ohne Zweifel nur die gewählte Bezeichnung des Gegenſatzes Schuld. Denn zwiſchen Rationalität und Animalität als ſolchen iſt allerdings ein vollkommener Gegenſatz. Wo dieſe iſt, kann jene eben darum nicht ſeyn, und umgekehrt wo jene iſt — verſteht ſich als perſönliche Rationalität, nicht als die allgemeine, die freilich in jedem Stein und Thier iſt — muß dieſe, die Animalität, aufgehört haben, und in ein Höheres verklärt ſeyn. Daß der Humanismus, der ausgeartete nämlich, wie ihn der Verfaſſer an mehreren Stellen ſchildert, dieſen Gegenſatz ſo gemacht, iſt freilich unleugbar; wenn er aber das Animaliſche, als das vermeintlich böſe Princip, herabzuſetzen und zu ſchwächen, das andere dagegen zu erhöhen ſuchte, ſo lag der Fehler nicht in dieſer, nach der Vorausſetzung vielmehr lobenswerthen Einſeitigkeit, ſondern in der Annahme, daß im Menſchen, wo offenbar ein höherer Kampf beginnt, die Geiſtigkeit ihren Gegenſatz in der Thierheit habe. Der alte und ächte Humanismus kannte dieſe moderne Polemik gegen den Animalismus keineswegs, und wußte dieſen überhaupt mit

Digitized by Google

mehr Geistesfreiheit zu nehmen, wie die wohlfürsorgenden Stiftungen für Leibesnahrung und Nothdurft der Studirenden beweisen — ebenso viele Denkmäler der alten Pädagogik, dergleichen, seines Namens ohnerachtet, der Philanthropinismus keine aufzuweisen hat, der nur seine Verwalter zu bereichern diente —, wie ferner die Sorge für Bildung körperlicher Kraft und Gewandtheit auf unseren Universitäten beweist, wo seit den ältesten Zeiten Meister in allen Leibesübungen angestellt sind, welche erst ein Pedantismus neuerer und trübseliger Art zu verscheuchen Miene gemacht hat. Wir wenden die obige Bemerkung gleich auf die Entscheidung der allgemeinsten Streitpunkte über den Zweck des Erziehungsunterrichts an, wovon der Verfasser zu Anfang des dritten Abschnitts handelt. Der erste ist, ob jener Zweck in der Bildung des Geistes an sich, oder in der Bildung und Vorbereitung zum künftigen Beruf bestehe? Der Fehler beider Systeme liegt auch hier nicht in einer Einseitigkeit der Reflexion auf die eine oder andere der jenen beiden Zwecken entsprechenden Thätigkeiten, sondern in der Einseitigkeit des Begriffs von einer jeden; in der Annahme, daß geistige und Berufsthätigkeit überhaupt reell unterscheidbar seyen. Das nämlich war die mit Triumph vorgebrachte Weisheit, daß die höchste intellektuelle Bildung für das eigentliche Leben unnütz, und daß die wahrhaft praktische Thätigkeit eine von der ideellen gänzlich unabhängige sey. Auch diese Meinung hatten wieder beide Theile gemein. War sie gleich ein Produkt der modernen Aufklärerei, so stimmte der große Haufen der Humanisten doch willig mit ein. Wer bekannte lauter als sie selber die Unfruchtbarkeit der Ideen für das Leben und die Unnützlichkeit aller Speculation? Eine Behauptung, die sie bald wahr machten. Denn eben indem sie die Wissenschaft mehr und mehr zu dem Bedürfniß des Alltagsgebrauchs herabzogen, oder in eine völlig unfruchtbare Gelehrsamkeit verwandelten, gingen in ihr die Ideen, und damit alle praktische Kraft aus, so daß ihr das Leben in Kurzem über den Kopf gewachsen war. Die wenigen, die jene reine und unbedingte Liebe der Wissenschaft um der Wissenschaft, der Ideen um der Ideen willen, welche die früheren Zeitalter erhoben hatte, noch in sich empfanden,

Digitized by Google

zogen sich freiwillig oder gezwungen von Welt und Leben zurück. Die ächten Jünger jener Meister aber waren entweder für das praktische Leben wirklich gründlich verdorben, oder zwar gemeinnützlich und flach genug gebildet, aber durch ihre Ideenlosigkeit unfähig, selbständig in die Zeit, die ihnen zu groß war, einzugreifen. Um die Verwirrung zu vollenden, wurde dieser endlich allgemein gefühlte Mangel praktischer Kraft dem wahren Humanismus zugeschrieben, und dem Uebel durch eine noch vollkommenere und weitere Ausführung des Philanthropinismus zu steuern gesucht. Des ächten, freilich schon uralten, Humanismus Meinung war: Wissenschaft und geistige Bildung seyen das Salz der Erde; zum Verfall eile ein Volk, wenn entweder das Salz dumm, d. h. die Weisen unfähig würden zu regieren, oder umgekehrt mit der Dummheit gesalzt würde, d. h. die Unweisen regierten.

Auf diese Ueberzeugung, welche die Kraft voriger Jahrhunderte war, das unsrige zurückzuführen, strebt mit Würde und Ernst die vorliegende Schrift. Sie entscheidet unbedingt für den (richtig verstandenen) Humanismus, offenbar nur in der angegebenen Voraussetzung. Die behauptete Identität ist nämlich nicht etwa als Gleichheit zu verstehen — Begriffe die jeder genaue Sprachgebrauch, jede Logik unterscheiden lehrt —; der Sinn ist, daß das Positive beider Thätigkeiten ein und dasselbe, der Nerv praktischer Thätigkeit selbst die geistige sey. Jeder Gegensatz, in dem sich findet, daß das eine (richtig verstanden) das andere begreift, dieses also das Begriffene von jenem ist, muß nach dem Princip der Unterordnung entschieden werden. Eben dieses ist das durchgängig vom Verfasser Angenommene. Kein Wunder also, daß der Humanismus überall entschieden Recht behält, und es bedurfte deßhalb keiner Versicherung von Unparteilichkeit (S. 74). — „Wer für das Unbedingte gebildet ist, sagt der Verfasser S. 101, der ist allein eigentlich gebildet, und bringt Bildung auch zum Bedingten mit. Wer eine andere Realität als die der Erde kennen, und eine höhere Bestimmung seines Lebens glauben gelernt hat, für den hat das Leben einen ganz andern Ernst als den der Noth. Nur dieser macht kleinlich und gemein, der andere erhebt den Menschen." — „Dem Blick,

Digitized by Google

der an Gegenſtänden der Innenwelt ſich geübt hat, wird auch die Dinge der Außenwelt zu durchſchauen weit eher möglich ſeyn, als dem, der ſich mit noch ſo viel Sachen, d. h. Aeußerlichkeiten, abgegeben hat." — Auch umkehren läßt ſich eben deßwegen die Ordnung nicht; denn die bewegende Kraft des Aeußeren liegt ſelbſt im Inneren. „Das Sehenswerthe an der Erde — auch in den Weltereigniſſen, ſetzen wir hinzu — iſt ſelbſt das Unſichtbare." Wer nun hiegegen die jetzige Geſtalt der Welt, die Verworrenheit und Verwickelungen der Staatsgebäude u. ſ. w. ſtellen wollte, vergäße, daß dieſe Geſtalt ſelbſt die Folge jener Trennung des Lebens von dem einzig belebenden Princip iſt. Daß bei der Frage, was ſeyn ſolle, auf den lebendigen Staat gerechnet werde, nicht auf den todten, verſteht ſich doch wohl. — Wie war es denn möglich, daß in dem römiſchen Freiſtaat der nämliche Mann die Dienſte des Krieges in der Jugend, das Amt des Richters bei anfangender Mannheit, das eines Verwalters öffentlicher Einkünfte in reiferen Jahren, endlich das Ruder des ganzen Staates in Frieden und Krieg führen, der nämliche zugleich Oberhaupt des Gemeinweſens zu Haus und ſiegreicher Feldherr an der Spitze der Heere ſeyn, und zuletzt im Alter noch den Muſen und der Philoſophie leben konnte? Eine nothwendige Idee iſt es (man ſehe S. 95), daß die Berufsthätigkeit (worunter wirkliche Thätigkeit, nicht knechtiſche oder bloß mechaniſche Arbeit verſtanden wird) eine fortgeſetzte Ausübung der Humanität, eine fortgehende Bildung und Steigerung der geiſtigen Kraft an dem widerſtrebenden Stoff der Wirklichkeit ſey; eine Idee, die, wenn auch auf kurze Zeit, doch in einzelnen glücklichen Staaten, häufiger im öffentlichen Leben großer, ihr Zeitalter beherrſchender Menſchen ſich verwirklicht gezeigt hat. Die den Staat immer nur als Mechanismus angeſehen, denen ſein poſitiver Begriff, die umfaſſendſte Darſtellung der Ideen in der Wirklichkeit zu ſeyn, nie klar geworden iſt, mögen auf jede Berufsthätigkeit verächtlich herabſehen. Sind aber auch in menſchlichen Dingen nur Ideen das lenkende, ordnende und wahrhaft ſchaffende Princip, ſo muß die geiſtige Bildung, ihrer Allgemeinheit unbeſchadet, unmittelbar Bildung für das Leben ſeyn,

Digitized by Google

und von diesem nicht sowohl abziehen, als die höchste Kraft desselben und das wirksame Principium seiner Veredlung erwecken.

Ein anderer vom Verfasser erwähnter Gegensatz ist, daß Erwerbung bestimmter Kenntnisse dem einen Uebung des Geistes an sich, dem andern als Hauptzweck erscheint. Von einem wahren Gegensatz kann nun hier vollends nicht die Rede seyn, da Geist und Kenntnisse sich wie Seele und Leib verhalten; nur was höher sey, was untergeordnet, was Zweck und was Mittel, kann die Frage seyn. Selbst der Philanthropinismus ist doch kaum für so blind anzunehmen, daß er die Kraft, wodurch alles bewegt wird, geringer achten sollte als die zu bewegende Masse. Eher hat der moderne Humanismus durch den zu großen auf Kenntnisse als solche gelegten Werth Gelehrsamkeit und ausgebreitetes Wissen in übeln Ruf gebracht, indem freilich Verständniß der Sprachen, genaueste, aus allen Geschichtsbüchern geschöpfte Kenntniß der Weltereignisse ohne befestigtes Gemüth und selbständigen Geist vor den falschesten Urtheilen und den gröbsten Mißgriffen nicht schützen konnte. Gewöhnlich wird indeß jener Gegensatz näher bestimmt, so daß Ideen und praktisch brauchbare oder gemeinnützliche Kenntnisse, Uebung der contemplativen, Ideen erzeugenden Kraft an geistigen Gegenständen und Uebung der materiellen Thätigkeit an bloß materiellen Dingen einander entgegenstehen. Schelten wir die Nützlichkeitsforderung doch nicht zu unbedingt! Wer dem Menschen nützen kann, erfüllt sicher den Zweck der Natur, indem wir in jenen humanen Gedanken einstimmen dürfen: wozu all' der Apparat von Sonnensystemen, Milchstraßen und Nebelsternen seyn würde, wenn nicht endlich irgend ein vernünftiges Wesen des Daseyns sich freute! Da aber die Menschengattung zur Einheit geschaffen ist, und der Einzelne nur als Glied eines kleineren oder größeren Ganzen seinen wahren Lebensvortheil finden kann, so ist, wenn vom Nützlichen die Rede ist, zuletzt alles auf das Ganze zu beziehen, und nur das wahrhaft gemeinnützlich zu nennen, was nicht einzelnen, und wären es noch so viele, sondern dem Staat, dem Volk als solchem nützt. Ganz im Gegentheil hat die letzte Zeit gerade das gemeinnützlich genannt, was nur dem Einzelnen frommt. So, um bei einem der

Digitized by Google

nächsten Beispiele stehen zu bleiben, wird durch die Erfindung der Vaccination wohl manches einzelne Leben gerettet, einzelnen Vätern, einzelnen Müttern Leid und Schmerz abgewendet; aber was hat der Staat als solcher davon? Daß die Population dadurch vermehrt werde, ist zweifelhaft, solange man nicht weiß, ob der Tod seine Beute nicht auf anderem Wege holt, da ihm dieser abgeschnitten ist; daß vermehrte Population für jeden Staat unbedingt wünschenswerth sey, ist ebenfalls nur eine seichte Behauptung neuerer Zeit; beides aber zugegeben, so besteht ja der Staat nicht in der Population, noch durch sie, und ohne Sitten und Religion wird jedes vacciniрte Volk zu Grunde gehen, wenn mit diesen das unvaccinirte seine Freiheit und Ganzheit behauptet. Der Staat selbst ist eine geistige Idee, also können auch nur geistige Ideen gemeinnützlich heißen; alles andere ist nur Mittel und hat nur Werth, wenn es zum Werkzeug von Ideen dient. Demnach können Ideen und Gemeinnütziches überhaupt nicht in Gegensatz gestellt werden, und die es thun (wie es denn noch immer von der Mehrheit geschieht), wissen und verstehen nicht, was gemeinnützlich heiße. War aber in jenem Streit gleich anfangs nur vom Privatnützlichen die Rede, so verdient die Frage: was höher stehe, dieses oder Ideen, gar keine Antwort. Wer so fragt, könnte auch zweifeln, daß dem Volk der Deutschen, z. B. ein großer Gesetzgeber, ein Solon, ein Lykurg, ein Moses sogar, menschlicher Weise zu reden, weit heilsamer gewesen wäre, als alle Erfinder von Sparöfen, Spinnmaschinen oder Runkelrübenzucker. — In der andern Entgegensetzung, zwischen Uebung der contemplativen Kraft an rein geistigen, und Uebung der materiellen an rein materiellen Gegenständen, kann unter der letzten die materiell-erkennende gemeint seyn, dann kommt dieser Gegensatz auf den vorigen zurück; es ist nicht zweifelhaft, welche die wichtigere, ja welche die unbedingt wichtige ist, diejenige nämlich, welche ein Ganzes als ein Ganzes zu fassen vermag, die Kraft der Ideen und der Totalität. Ist aber unter materieller Kraft die handelnde zu verstehen, und die Rede davon, daß, nach dem Ausdruck des Verfassers, der Mensch nicht bloß zur Vernunft geweckt, sondern auch diese in Werk und That äußerlich darzustellen

Digitized by Google

befähigt werden ſolle, ſo ſtoßen wir, da alle Befähigung nur perſönlich ſeyn kann, wieder auf den Grundgegenſatz zwiſchen Bildung zur Vernunft und Bildung zur Perſönlichkeit. Aber alles, was den Geiſt bildet, was ihn wahrhaft frei macht und erhebt, das bildet und erhebt auch die Perſönlichkeit. Durch nichts wird ſie gewiſſer niedergedrückt, als durch dunkle, verworrene Begriffe, durch ein Uebermaß ungeordneter Kenntniſſe; daher es nichts Seltenes iſt, den Mann von wenigen Begriffen mehr Gegenwart des Geiſtes und Beſtimmtheit im Handeln zeigen zu ſehen, als den, der es mit vielen Kenntniſſen doch weder zur Klarheit noch zur Einheit der Anſicht gebracht hat. Man ſcheint daher bei denen, welche einſt im eigentlichen Sinne Verwirklicher von Ideen ſeyn ſollen, nur die Wahl zu haben, ſie entweder zum Höchſten der Bildung, zur kräftigen Ueberſchauung des Ganzen, mit beſtimmter Erkenntniß des Einzelnen verbunden, zu führen, oder ſie, nach Art der Philanthropiniſten, mit wenigen in der Nähe liegenden, völlig nüchternen Begriffen auszuſtatten. Denn was in der Mitte liegt — die nicht durchgeführte Bildung, die nicht völlig gewonnene Klarheit über Punkte, die ſonſt beſſer geruht hätten — eben das, was unſere moderne Erziehung und Lehre gewöhnlich liefert, iſt das ganz Untaugliche und Verderbliche. Nur diejenigen Grundſätze und Begriffe, welche bis zur unwiderſtehlichen Klarheit für den Verſtand gelangt ſind, nehmen auch von unſerer Perſönlichkeit Beſitz, und hören auf allgemeine Begriffe und Grundſätze zu ſeyn, indem ſie unſere eignen und individuellen werden; ohne dieſes Perſönlichwerden aber ſind die höchſten Grundſätze der Vernunft, die erhabenſten Ideen des Verſtandes nur tönendes Erz und klingende Schellen. Hieraus folgt wohl, daß eine kräftige und durchgeführte theoretiſche Bildung — nicht als das Einzige, aber als Erſtes und Vornehmſtes und als Grundlage jeder andern — das einzig rechte Heilmittel unſerer Nation ſey. Sonſt war der religiöſe Glaube, der verſchwunden iſt, ihr inneres Band; zurückgehen läßt ſich nicht, nachdem einmal die Bahn freier Erkenntniß betreten iſt, nur durchgeführt kann die begonnene That Einigkeit, Feſtigkeit, Gewißheit, Glauben wiedergeben. Preis und Dank verdient daher der Verfaſſer, der ſich

Digitized by Google

der rein geiſtigen Bildung ſo mannhaft annimmt, der dem Volk, deſſen einzige Bildungszeit die Schule iſt, den religiöſen Unterricht rettet, die Beſchäftigung mit dem ſogenannt Nützlichen, durch welche das Kind ſchon die Laſt und Hitze des kommenden Lebens zum voraus empfinden ſoll, abzuwehren trachtet, denen aber, die innerer Beruf zu künftigen Vertretern und Verwaltern der Humanität weiht, die Selbſtändigkeit einer freien und reingeiſtigen Bildung zu erhalten ſucht.

Wir glauben durch das Bisherige die herrſchende Idee und Grundtendenz dieſes Werks herausgehoben zu haben, welches die weſentliche Pflicht einer Anzeige iſt. Kürzer können wir uns über die mehr ſpeciellen Streitpunkte faſſen, und faſt auf den bloßen Auszug beſchränken. Der erſte betrifft die Unterrichts-Gegenſtände, und zwar zunächſt die Zahl derſelben. Ausdehnen wollte ſie beſonders die neuere Unterrichtsweiſe, als müßte von jedem ſoviel möglich alles gewußt, das, was Aufgabe der ganzen Gattung iſt, oder wonach nur wenige Auserwählte die Hand ausſtrecken dürfen, durch jedes Individuum erreicht werden. „Die Bildung (die allgemeine öffentliche) kann dem Hauch eines Gartens verglichen werden, der dem ſtillen Leben der verſchiedenſten einzelnen Blumen entſtrömt, jeder einzelnen als erhöhtes Labſal zurückkehrt. Woher ſoll nun Bildung kommen, wenn wir alle das ſtille, eigenthümliche Leben fliehen, individuelles Seyn und Wirken unſerer nicht würdig achten, Vertheilung und Auflöſung unſerer Kraft ins Unbeſtimmte, Allgemeine für unſere wahre Beſtimmung halten?“ — Iſt nicht Abrichtung zum Beruf, iſt Bildung des Menſchen an ſich unmittelbarer Zweck, ſo iſt im Allgemeinen gewiß keine große Ausdehnung der Unterrichtsgegenſtände erforderlich; unbedingt nothwendig für alle iſt auch in materieller Beziehung nur die Kenntniß der Ideen, beſonders der religiöſen und ſittlichen; für die, welche der freien Bildung längere Zeit widmen können, iſt die Ausdehnung freilich größer; aber eben dieſe ſind vor allen heilig zu halten; alles, was bloß willkürlichen Zwecken dient, ſey vom eigentlichen Erziehungsunterricht, der, weil er dieß iſt, jedem ſpeciellen, auch dem Fachunterricht entgegenſteht, ausgeſchloſſen. — Was die Art der Gegenſtände betrifft, ſo zeigt der

Digitized by Google

Philanthropinismus (wohl auch der moderne Humanismus) vom Geistigen überhaupt bloß negative Begriffe. Geistig ist ihm das dem Räumlichen, Körperlichen Entgegengesetzte — etwas Eigenthümliches, Positives hat der Geist nicht; sein Bestes sind Begriffe, d. h. Abstraktionen des Körperlichen, woher denn das Geschrei nach Anschauung, desgleichen, daß unter den (barbarisch sogenannten) Realien nur körperliche Dinge gemeint werden. Ist denn der Geist nicht zum wenigsten ebenfalls ein Reales, und hat er nicht außer der Körperwelt sich selbst zum Objekt, und eben damit Begriffe von reingeistiger Art, über beiden aber noch das, worin Natur und Geist ihre gemeinschaftliche Wurzel haben, das Absolute, dessen Begriff den höchsten Kreis geistiger Gegenstände bezeichnet? Was setzt denn nun dem der Philanthropinismus entgegen? Er will neben die leeren Formeln innerer Abstraktionen todte äußere Anschauungen setzen, und meint eine Einseitigkeit durch die andere zu bessern. Weit gefehlt; vielmehr soll in beiden Gebieten — dem der Ideen und der Sachen — Begriff und Anschauung sich durchdringen; und da in Ansehung der Ideen diese Einheit nur darstellbar ist durch Wort und Rede, besonders sofern sie Kunst ist, so sind Sprache und Rede auch an und für sich ein wahrhaft geistiger Unterrichtsgegenstand. Die Sprachfeinde kannten von geistigen Gegenständen keine andere Darstellung als die einer schulgerechten Definition, nicht die unmittelbare, Leben anregende Erscheinung. „Die Sprache ist die Erscheinungsform des Geistes, sein unmittelbarer Leib; in ihr stellt er dar für sich selbst und andere, nicht nur sich selbst, sondern auch was höher und niedriger ist als er selbst. Durch das Wort wird die körperlose Idee verkörpert und fixirt, die geistlose Sache vergeistiget und beweglich gemacht.“ Der Unterricht knüpft sich deßhalb nicht nur nothwendig an das Wort an, selbst da, wo die Sache nicht vorgezeigt werden kann, sondern auch das Wort selbst und seine Form zum Gegenstand des Unterrichts erhoben, ist so wenig Wortkram, daß man vielmehr behaupten darf, der schlechteste Sprachunterricht rege noch immer mehr Geist an als der bloße Sachunterricht. — Unleugbar ist nun, daß die Natur selbst durch verschieden ausgetheiltes Talent,

Digitized by Google

eingepflanzte Neigung u. ſ. w., in Bezug auf Geiſtiges und Materielles, eine Trennung der Individuen gemacht zu haben ſcheint, daß das eine mehr für Gegenſtände der erſten, das andere mehr für Gegenſtände der andern Art geſchaffen ſcheint. Dieſe Verſchiedenheit des inneren Berufs — aber auch nur dieſe, nicht der willkürlich angenommene äußere — kann dann auch eine Theilung des Unterrichts zuläſſig, ja nöthig machen, damit nicht das geiſtigere Talent mit materiellen Gegenſtänden gequält werde (wie die Klage von den philanthropiniſtiſchen Lehranſtalten erſchallt, daß die talentvollſten Schüler ihre Zeit mit Zählen und Betaſten von Steinen, Kräutern und dem übrigen rohen Stoff zubringen müſſen), noch das materiellere (wie vielleicht auf den humaniſtiſchen Schulen) mit bloß geiſtigen Dingen. Weit beſſer wird dieſe förmliche Theilung ſeyn als der neuere Verſuch, alles zu vermiſchen, und aus jedem Einzelnen einen Mikrokosmos aller Kenntniſſe und Vollkommenheiten machen zu wollen, womit nothwendig alle Beſtimmtheit der Individualität vertilgt werden muß. (Treffliche ſchon oben erwähnte Bemerkungen über dieſe Unterdrückung individueller Eigenthümlichkeit ſind hier eingewebt. — Die Individualität iſt zwar nicht die Perſönlichkeit ſelbſt, aber doch ihre Baſis und gleichſam ihr Organ. Das mögliche Ideal der Bildung in einem Individuum iſt erreicht, wenn es mit einer herzhaften Weltanſicht (auf welche Art es nun dazu gelangt ſey) und aufgehellter, ſicherer Vernunft die entſchiedene Ausbildung desjenigen beſonderen Talents, derjenigen beſtimmten geiſtigen oder materiellen Anlage verbindet, die in ſeiner Individualität liegt. Alles andere iſt unnütz oder vom Argen). — Nur werde dann die materielle Beſchäftigung nicht bloß atomiſtiſch und mechaniſch-zergliedernd, wie bisher, getrieben, noch glaube man mit dieſer als der leichteren auch bei den für ſie wirklich Geſchaffenen den *Anfang* machen zu können. Denn entweder wird die Beſchäftigung wirklich leicht gemacht, nämlich durch Oberflächlichkeit: ſo iſt ſie Spielerei; oder ſie iſt klein bloßes Hin- und Herfahren an der Oberfläche, ſondern ein Eindringen in die innere Natur: ſo iſt es wahrlich leichter, das Geiſtige, an ſich Lebendige, als das ſcheinbar Todte geiſtig zu faſſen. Denn „die

Digitized by Google

Ideen, die sich in den Sachen darstellen, sind es eigentlich, die den Gegenstand des Unterrichts ausmachen, wenn er sich mit Sachen beschäftiget." Erst nachdem an rein geistigen Uebungen das geistige Auge erstarkt ist, und zugleich das Talent Zeit gehabt hat sich zu entscheiden, mag die Theilung vor sich gehen, doch so, daß der Zusammenhang beider Sphären und die organische Einheit aller Bildung dabei nie aus dem Auge verloren werde. Unnöthig ist diese Theilung bei denen, welche nur die nothwendige Menschenbildung erhalten können; nur setze man die letzte nicht als Volksbildung der freien als Gelehrtenbildung entgegen. Beider Unterschied ist nur der, daß jene sich auf Erweckung der wesentlichen, distinktiven Kräfte des Menschen einschränkt, diese das Ideal der Menschheit, d. h. die allseitige und harmonische Ausbildung aller Anlagen, vor Augen hat. Es soll keine Gelehrtenerziehung geben. Jede Berufsbildung ist unfrei; darin hat, ungetreu seinen Grundsätzen, der Humanismus gefehlt, daß er an die Stelle der unbeschränkt und absichtslos geistigen Bildung die absichtliche und beschränkte zum Gelehrten setzte. In einem besonderen Anhang zu dieser Abtheilung spricht der Verfasser noch ausführlicher über den hohen Werth des Sprachstudiums und der klassischen Philologie. Die Vorbringungen der Modernen werden mit der Gründlichkeit widerlegt, die man nach der bisher gezeigten Denkweise erwarten kann, und sinnreiche Bemerkungen (wie die S. 220 über Studium der alten Sprachen als Surrogat des mathematischen) wechseln mit begeisternden Darstellungen ab, wie die des hohen Sinns der Rede S. 222 ff., welche wir bedauern des Raums wegen nicht ausheben zu können.

Wenn Ideen zunächst durch die Form ihrer Darstellung objektiv werden, so muß auch beim Unterricht eine Rücksicht auf jene genommen werden. Diese Reflexion führt den Verfasser auf den Streit über die Urbildlichkeit des klassischen Alterthums für alle Zweige unserer Cultur und für alle Arten von Darstellung. Hier wünschten wir bloß einen Hauptbeweis hinweg, den der Verfasser für die Wichtigkeit des Alterthums von dem gegenwärtigen Zustande des Geschmacks und der Frevelhaftigkeit der Leserei herunimmt; ein Beweis, der doch nicht für alle

Digitized by Google

Zeiten gültig seyn kann, und der daher vom Verfasser wohl nur in der Absicht geführt worden, auch seine Stimme über die Parteiungen in der Literatur abzugeben; doch wäre über das vorausgesetzte Verhältniß der klassischen Literatur zu der unsrigen noch manches zu sagen. Bis jetzt war es offenbar mehr ein negatives und einschränkendes als positives begeisterndes. Eigenthümliche Bildung müßte erst allgemeiner verbreitet seyn, um die wahre Empfindung für das Alterthum voraussetzen zu dürfen. Ist es daher so verwerflich, wenn der Nation die hohle Classicität mancher Werke nicht mehr genügt, wenn sie wieder auf ihr eignes, ursprüngliches Wesen zurückzugehen sucht, wie es sie aus den Werken urdeutscher Kraft anspricht, an welchen nur glatte Unwissenheit, deren ganze Kenntniß der Vorzeit aus dem gewöhnlichen Geschwätz unserer Compendien abstammt, ekel und vornehmthuend vorübergeht. — Hellenen können wir doch nicht werden; unsere eigenthümliche Farbe müssen wir behalten, wir selbst bleiben. Wem von uns steht Shakespear nicht unendlich hoch über allen Nachahmern oder Nachbildnern griechischer Tragödie? — Herzerfreuend ist des Verfassers Aeußerung: uns bleibe für Bildung des Nationalgeschmacks (und wahrlich nicht bloß dieses) noch etwas anderes zu thun, nämlich die einheimischen Geisteswerke national zu machen. Von Mund zu Mund müsse das Treffliche gehen, von Geschlecht zu Geschlecht fortgepflanzt werden. — Nur werde dazu das wirklich Nationale erwählt, das aus Herz und Geist der Nation Geborene; denn nie, man darf es wohl sagen, nie war das in die Nation übergegangen, ihr Herz und Seele geworden, was nun freilich fast allgemein die Geringschätzung erfährt, von der der Verfasser (S. 236) spricht, und im Gegentheil das wirklich Nationale, wie Faust und Aehnliches, ist doch wohl nicht bloß zur zweiten Lektüre (S. 236) gekommen. — Werde z. B. das Lied der Nibelungen unser deutscher Homer, das Nationallied, das in den Schulen gelesen, von der Jugend eingesogen und in Saft und Blut verwandelt das Alter noch begeistere; anders wird es die Nachkommen stählen als die falsche Kraft oder die Tändelei der Dichter aus dem gepriesenen Zeitalter. Nur die durch Wiederberührung des altvaterländischen Bodens neugewonnene Originalkraft

Digitized by Google

wird uns auch den poſitiven Sinn für das Alterthum aufſchließen. Die eigne Gottheit erkennend, werden wir nicht mehr mit den fremden Göttern — buhlen (mehr war es doch nicht); kräftiger werden wir, als ſelbſt Kräftige, ſie erkennen, die alten Muſter nicht auf die bloße Form anſehen, um eine leere, froſtige Eleganz von ihnen zu holen, und Griechlein (Graeculos) zu bilden, keine Griechen — nicht ihren ſogenannten Schönheiten nachjagen, ſondern die ewige und mittheilbare Schönheit ihrer Werke empfinden, und den verwandten Heldengeiſt aus ihnen einfangen.

In Anſehung der Methode des Unterrichts werden folgende Punkte zur Sprache gebracht. Die empfohlene Erleichterung und Verſüßung des Lernens. — Ueberhaupt nicht auf die Luſt ſoll man die Arbeit ankommen laſſen. Arbeitſamkeit iſt eine Tugend des Willens, eine zweite Natur durch Uebung u. ſ. w. — Unzeitiges Univerſaliſiren des Unterrichts, unter dem Vorwand, den Lehrling gleich zur Ueberſicht der Gegenſtände in ihrem wechſelſeitigen Zuſammenhang zu gewöhnen. — Schwerer iſt die Gewöhnung zur Concentration auf Einen Gegenſtand, und dieſe die formelle Hauptaufgabe des Unterrichts; nur zu diffuſibel iſt ohnedieß der Geiſt. Anhäufung gerade macht zaghaft, wenn der Lehrling in keinem einzelnen Theile rechten Fortgang merkt. Nur gegen den Mißbrauch der Vereinzelungsmethode gelten die gewöhnlichen Beweiſe. — Unzeitiges Syſtematiſiren. — Dieſer Zug ſcheint faſt nur dem neueſten Philanthropinismus anzugehören. — Das Syſtem iſt Produkt einer vielfach geſteigerten Bildung; traurig, wenn, wie es faſt in der Regel geſchieht, die zuerſt darnach greifen, die noch nicht die unterſten Stufen zurückgelegt haben; noch trauriger und verkehrter, wenn dieſer Mißgriff in den öffentlichen Unterricht übergetragen wird. Der Verfaſſer zeigt, daß gerade ein ſolches Verfahren jene leidige Species leerer Köpfe vermehrt, welche die kläglichſte Unwiſſenheit mit nachgeſprochenen unverſtandenen Formeln vom Abſoluten u. dgl. bedecken, und die durch ihr thörichtes Weſen die Wiſſenſchaft ſelbſt beſchimpfen. — Das Allgemeine kann nicht gegeben werden; nicht lernen, nur finden läßt es ſich; nur erregen und anleiten kann der Lehrer zum Selbſtfinden. — Verkehrte

Digitized by Google

Entwicklung der Geisteskräfte, Streit, was eher und vorzüglicher zu üben, Gedächtniß oder Urtheilskraft. — Beide Methoden für den ganzen Umfang des Unterrichts, ausschließlich gewählt, wären fehlerhaft. Aber zu früh die schlummernde Kraft wecken, ist verderblicher noch, als die erwachende retardiren. Die sogenannten Verstandesübungen bestehen in einem bloßen Voranalysiren, wobei der Lehrling unthätig bleibt, während er bei Gedächtnißaufgaben sich selbst helfen, selbst Methoden erfinden muß. Die beste Uebung der Kräfte ist ihre Anwendung, ohne weitere Reflexion auf sie; besondere Urtheilsübungen setzen voraus, es werde sonst nicht geübt. In der natürlichen Stufenfolge der geistigen Thätigkeiten kommt das Analysiren keineswegs zuerst: die erste ist Auffassung des Einzelnen. Diese Anschauung genannt, muß von Anschauung der Anfang gemacht werden, d. h. das Kind muß lernen, ehe es räsonnirt. Aber das Nöthige zuerst, d. h. die geistigen Gegenstände. Uebung des Anschauens geistiger Gegenstände ist für die früheste Zeit eben Gedächtnißübung. Auch die Uebung des Urtheils muß am Geistigen angefangen werden; gleiche Gründlichkeit an Naturgegenständen überstiege die Fassungskraft des Kindes. Anschauung der Außenwelt in ästhetischer Rücksicht soll mit den Kunstübungen verbunden werden, die das moderne System mit Recht als einen Theil der freien Bildung zurückgefordert hat.

Der vierte Abschnitt des Werkes macht die Anwendung der allgemeinen Grundsätze auf die verschiedenen Arten des Erziehungsunterrichtes. — Nur kurz berührt hier der Verfasser eine wichtige Frage, die sich durch das Vorige aufdrängt. Wenn der künftige äußere Beruf keinen Unterschied macht, soll denn des Lehrlings künftiges Verhältniß zu der Welt überall nicht beachtet werden? Immer bleibt doch die doppelte Seite des Individuums, da es einmal ein Selbstganzes und unabhängig ist, dann aber auch nur ergänzender Theil eines höheren Ganzen, des Universums, der Menschheit, seines Volks. „Wer ermißt denn aber, sagt der Verfasser, das Verhältniß, welches das Individuum zu dem unübersehbaren Ganzen hat? Wer kann sagen: dazu ist es bestimmt, zu nichts anderem. Läßt sich aber ein so bestimmter Punkt

Digitized by Google

nicht finden, ſo kann auch darnach dem Erziehungsunterricht keine feſte Richtung gegeben werden.“ Aber Ein beſtimmter Punkt läßt ſich doch angeben, der, daß es Mitglied dieſes und keines anderen Volkes ſeyn ſoll. Die Frage wegen einer Nationalerziehung konnte hier zur Sprache kommen; über Zuläſſigkeit oder Denkbarkeit einer ſolchen hätten wir gern den Verfaſſer gehört. Soll etwa alles auf die oben geforderte Anhänglichkeit an die Nationalliteratur gebaut werden, wie viele in Deutſchland jetzt meinen? — Die Hauptarten des Unterrichts ſind gegeben, erſtens durch die Verſchiedenheit der Geſchlechter (hiebei eine ausführliche Abhandlung des weiblichen Erziehungsunterrichts), zweitens durch die oben ſchon beſtimmte Artverſchiedenheit der Individuen des nämlichen Geſchlechts (wobei die bereits vorgekommenen Einſchränkungen und näheren Beſtimmungen wiederholt werden). Unter den zur freien Bildung Berufenen aber machen die für Geiſtesideen zu erziehenden den eigentlichen Stand der Gelehrten im höchſten und im weiteſten Sinne aus, da auch alle Staatsbeamten dazu gehören. Nicht dieſe oder jene Kenntniſſe gefaßt zu haben, genügt für dieſen Stand, ſondern die zuſammenhangende Ueberſicht von dem Syſteme des Wiſſens und eine univerſelle Kenntniß des Wiſſenswürdigſten aller Zeiten. Der Staat, welcher dem Gelehrtenſtande dieſe Univerſalität erläßt, oder wohl ſelbſt der Bildung deſſelben die Richtung ausſchließend auf die Brod- oder Berufswiſſenſchaften gibt, verliert früher oder ſpäter ſeine Stelle in dem Rang gebildeter Nationen, und hört auf thätiges Mitglied in dem geiſtigen Weltreiche zu ſeyn, worauf der Verluſt auch ſeiner äußeren Selbſtändigkeit nothwendig folgt.

Wir ſchließen mit einer allgemeinen Bemerkung. — Ein ausgeführtes Ideal des öffentlichen Erziehungsunterrichtes hat der Verfaſſer nicht aufſtellen wollen. Die Ausführung beſchränkt ſich auf jene Periode, die rein und ohne alle andere Abſicht der Entwickelung der Humanität als ſolcher geweiht iſt; die Periode des Schul-, dann des ſogenannten Gymnaſialunterrichts. Auch nicht ein unbedingtes Ideal; dazu hätte noch gar vieles andere vorher beſtimmt werden müſſen. Manches kann daher auch bloß bedingungsweiſe gelten. Der Verfaſſer hat den Zuſtand

Digitized by Google

einer gegebenen Zeit und Cultur vor Augen gehabt, aber für diesen stellt er auch das Wahre, das einzig Rechte dar. Doch wir glauben unsere Achtung für das verdienstvolle Werk besser durch die theilnehmende, ausführliche Anzeige bewiesen zu haben, als wir es durch jedes Lob könnten, dessen es auch nicht bedarf. Möge es überall die ersprießlichsten Folgen haben! Möge es insbesondere wirken zum Besten des kräftigen, eigenthümlichen Volkes, an dessen Bildung dem Verfasser der Einfluß auf öffentliche Erziehung bedeutenden Antheil gibt! Möge diesem Volk, an dem so manche falsche Weisheit, welche die Zeit indeß vernichtet hat, glücklich vorübergegangen ist, jetzt, da es in die ihm längst von der Natur bestimmte Stelle unter den Völkerschaften Deutschlands eingetreten ist, die Wohlthat eines öffentlichen Erziehungssystems zu Theil werden, bei dem es nicht die Erfahrungen anderer Völker an sich wiederholen dürfe, das nicht nach irgend einer beschränkten, alten oder neuen Ansicht, sondern nach dem ewigen und alleingültigen Kanon freier und schöner Humanität gebildet, gleich weit abstehe von dem Düster früherer Zeiten und dem Dünkel einer halben, ihrem ganzen Wesen nach barbarischen, und darum dorthin zurückführenden Aufklärung.

Digitized by Google

Ehrenpforte und Triumphbogen für den Theaterpräsidenten von Kotzebue bei seiner Rückkehr ins Vaterland. Mit Musik. Gedruckt zu Anfang des neuen Jahrhunderts. Ohne Druckort.[1]

Kotzebues Schicksal, an der russischen Gränze angehalten, und nach Siberien, dem Schauplatz eines seiner beliebtesten Stücke, selbst verpflanzt zu werden — so wie die darauf erfolgte Begnadigung und Rückkehr nach Petersburg mit den bekannten Umständen, wodurch sich die Geschichte wie ein wahrhaft Kotzebuesches Drama geendet hat — hat wohl in vielen, die davon hörten, verschiedene witzige Einfälle erzeugt — aber etwas der Art, wie die oben genannte Ehren- und Triumphpforte ist kein Einfall, es ist ein bleibendes und bestehendes Ganzes witziger Erfindungen aller Art, die sich immer zugleich in den eigensten Gedanken und den eigensten Formen gefallen, und sich zu einem Monument vereinigen, das, nicht nur für den Augenblick errichtet, auch dann noch als Vorbild und Muster wird genannt werden, wenn der Gegenstand, dem es gewidmet ist, zusammt seinem Schicksal längst vergessen ist. Die es nöthig finden, mögen zu dem gewöhnlichen Hülfsmittel der Ohnmacht greifen, und das schlechte Herz und die Bösartigkeit des Witzes, die durch dieses Werk hindurchschimmern, beklagen oder verdammen. Uns wird es erlaubt seyn, es aus dem höhern Standpunkte der Kunst anzusehen, und in unserm Theile zur wahren Würdigung desselben beizutragen, da es durch seine eigne innere Kräftigkeit,

[1] Aus der Erlanger Literaturzeitung 1801, Nr. 35.

Digitized by Google

den siegreichen Witz, mit dem es sich über seinen Gegenstand erhebt, ohne Zweifel von selbst sich durch die deutsche Lesewelt offne Bahn machen wird. Wir betrachten das Ganze als eine in der deutschen Literatur völlig neue, in vieler Rücksicht, vorzüglich aber von Seiten der Kunst und der Poesie bedeutende Erscheinung.

Den Anfang machen Sonette, wie man sie bis jetzt nur von Einem Dichter zu lesen bekommen hat — und in denen selbst die Kunst des Verf. zu einer neuen Potenz sich erhoben zu haben scheint. Man ist zweifelhaft, worauf man zuerst seine Aufmerksamkeit richten soll, ob auf die Vervollkommnung des Sonetts in dieser eigenthümlichen Form, der burlesken, die jetzt durch die ausgesuchtesten Reime (zum Theil rime strucciole, welche besonders in dem ersten Sonett einen schönen Effekt machen), jetzt durch eine absichtliche Verdrehung des Sylbenmaßes, z. B. im sechsten Sonett

Du schenst nicht mehr die Litteratur-Zeitung,

jetzt (und fast immer) durch die ergötzlichsten Wortspiele, durch Assonanzen, und was sonst von solchen Spielen die Sprache darbieten mag, sich ankündiget; oder auf die Kunst, mit der alle möglichen Umstände des vorliegenden Objekts und seiner Geschichte (die nun hintennach freilich als sehr günstig für den Dichter erscheinen) zur Hervorbringung der möglich belustigendsten Wirkung benutzt worden sind. Wir setzen statt aller andern das erste Sonett als Probe bei.

Von liederlichen Thränen giebt's nun Ferien,
Und niemand schwängert unsrer Bühne Musen:
Das Nationaltheater der Tunguſen
Geht Kotzebue zu bilden nach Siberien.

Apostel du, von England bis Hesperien,
Naiver Menschheit in gefallnen Busen!
Bald, als Parterr-versteinernde Medusen,
Bringst du uns Kamtschadalische Materien.

Zweiter Benjowsky! Bayard ohne Tadel!
Jenseit des Boreas nun kennen lerne
Das Land, wovon du prophezeit als Seher.

Digitized by Google

Rußlands Monarch ertheilt dir höhern Adel:
Zum Esel machten dich Geburt und Sterne,
Doch die Kibitke zum Hyperboreer.

Das zweite Sonett ist doppelt, deutsch und englisch, verfaßt und enthält eine Aufforderung an die Engländer, ihrem Dichter Kotzebue zu Hülfe zu kommen. Wir übergehen die folgenden, um etwas von dem achten anzuführen. Es enthält eine witzige Vergleichung des Effekts Kotzebueſcher Stücke mit den galvaniſchen Froſchexperimenten.

Doch du verſteh'ſt dich auf den Organismus
Trotz jedem Phyſiker in unſern Tagen,
Und alle deine Stücke, kann man ſagen,
Sind nur Verſuche mit dem Galvanismus.

Den Silberthaler gangbar'n Edelmuthes
Sammt leichten Platten deines zink'nen Witzes,
Weißt du armirten (beſſer entblößten) Nerven anzudrucken.

Und o, wie wunderbare Wirkung thut es!
Du zwingſt mit der Empfindung eines Blitzes
Das Publikum, den großen Froſch, zu zucken.

Auf die Sonette folgen Epigramme, und ein Catalogue raisonné von K's Schauſpielen. Auf den ſtarken Pfeffer der vorhergehenden Gedichte ſind dieſe zwar ein ſchwächeres, aber doch angenehmes Gewürz. — Die Mitte des Ganzen macht: Kotzebues Rettung, oder der tugendhafte Verbannte, ein empfindſam romantiſches Schauſpiel in zwei Aufzügen. — Es wäre eine unbillige Forderung, daß dieſes kleine Stück etwas von Seiten der Kunſt Vollendetes ſey. Wie der Gegenſtand, ſo auch die Parodie. Wir können daher zum Lob deſſelben nur ſo viel ſagen, daß alle Motive, welche die Geſchichte ſowohl als die dramatiſchen Erfindungen Kotzebues darboten, in dieſem Stücke erſchöpft und zur Genüge benutzt ſind.

Es folgt hierauf Feſtgeſang der deutſchen Schauſpielerinnen bei K's. Rückkehr — ein Meiſterſtück einer ſarkaſtiſchen

Digitized by Google

Parodie, und ein schöner Pendant zu Goethes Musen und Grazien in der Mark. Hier sind die drei ersten Strophen, weil der Raum das Ganze mitzutheilen verbietet:

Allerliebster Kotzebue!
Hatten wir doch keine Ruh,
Da man Dich von uns genommen,
Bis Du endlich wiederkommen.
Ach wir waren sehr betrübt,
Denn wir sind in Dich verliebt;
Nun willkommen Liebster Du,
Kotzebue! Kotzebue!
Bubu — bubu — bubu — bu!

Wir Verlass'nen, wärst Du hin,
Hätten's kläglichen Gewinn:
Shakspeare, Goethe, Schiller spielen
Mit unmenschlichen Gefühlen,
Und der Jamben harte Noth,
Die wir hassen in den Tod.
Davon rettet uns nur Du,
Kotzebue! Kotzebue!
Bubu — bubu — bubu — bu!

Du bist unser Herzensmann,
Der uns recht errathen kann.
Reden, Thränen kannst Du schreiben,
Wie wir sie zu Hause treiben,
Daß wir bei der Lampe Schein
Glauben ganz wir selbst zu seyn.
Das kann Niemand so wie Du,
Kotzebue! Kotzebue!
Bubu — bubu — bubu — bu!

Dieser Festgesang in der beigefügten Musik nur mittelmäßig vorgetragen, muß das ausgedorrteste Zwergfell[1] erschüttern! Darauf kommt eine Ode, wo Kotzebue in jeder Strophe abwechselnd als

[1] Nach einem vorhandenen Brief protestirt der Verf. gegen den Ausdruck „das ausgedorrteste Zwergfell" als von ihm gebraucht. D. H.

Digitized by Google

Sanskulott und als Aristokrat begrüßt wird, und von der man sagen möchte, daß sie bis ins Mark schneide. Gerne verweilten wir uns noch bei der Romanze, welche K's. Zug durch die Siberischen Steppen beschreibt, wenn wir nicht den noch übrigen Raum dem, in seiner Art einzigen Gedicht: Kotzebues Reisebeschreibung, in Terzinen, widmen wollten. Dieses Gedicht ist so poetisch gedacht und erfunden und mit solcher Kunst verfertigt, daß es in der deutschen Literatur einen wahrhaft unvergänglichen Werth behalten wird. Die Erfindung beruht darauf, daß K's. Reise durch die Mongolischen Völkerschaften als eine Allegorie auf seinen unter den verschiedenen Völkern Deutschlands ausgebreiteten Ruf vorgestellt wird, zu welchem Behuf die Namen der erstern auf sinnreiche Art verändert worden sind. Wir können nicht umhin, etwas, was in der Literatur ewig zu bleiben verdient, auch in unsern Jahrbüchern derselben wenigstens zum Theil aufzubehalten.

Erst an den Werkeltägischen Gefilden
Fand ich die naturalischen Kosaken,
Die alle Kunst verschmäh'n, gleich weisen Wilden.

Darauf gelangt' ich zu den Zotiaken,
Die haben sich um meinen Bahrdt gerissen,
Auch saßen mir die Schmutzken auf den Hacken.

Drum flüchtet' ich mich zu den Zähregissen,
Die tragen voll Humanität den Busen,
Und weinen mehr, als andre Völker pissen.

Nächst ihnen wohnen dann die Tugendusen;
Ein edles Volk; wie kommt' ich beide rühren
Durch Niederkunften meiner zarten Musen!

Sie haben die Quergisen und Plattkiren
Zu Bundsgenossen, wider die Fantasten,
Die bloß nach Schönheit dichten, Krieg zu führen.

Wer glaubt es? den Quergisen stand der Kasten
Des Hirns viel weiter hinterwärts zur Linken:
Die Hand verdrehten sie, wenn sie was fasten.

Digitized by Google

Sein schräges Aug' ließ der Plattfüre blinken,
Mich mit geplettschter Nase freundlich drückend,
Daß ich vor Inbrunst glaubte hinzusinken.

Wie war es mir, dem Menschenfreund, beglückend,
Mein Herz zu tauschen da mit all' und jeden!
Kein Beifall war mir jemals so entzückend.

Viel Liebes thaten mir die Dummosehen,
Anmaßungslos, und ohn' damit zu prahlen,
Auch die Wischwaschen priesen meine Reden.

Geistreicher sind jedoch die Lahmschädalen,
Sie fühlten meiner Späße feine Spitze,
Dann sah ich ihre breiten Backen strahlen.

Sie haben sich mit einem großen Schlitze
Den Mund erweitert, um vollaus zu lachen,
So weit geht die Liebhaberei zum Witze.

Allein wir müssen hier abbrechen, und fügen nur noch die Auflösung des Räthsels hinzu.

Deutschland hegt die unzähligen Nationen,
Die du besuchst, im heimischen Reviere;
Hier ist Kotzebuzloi, und hier sollst du wohnen.

Das Genialische der ganzen Erfindung auseinanderzusetzen, möchte wohl für diejenigen gut seyn, die selbst zu der einen oder der andern von den oben geschilderten Nationen gehören. Kenner werden von selbst finden, daß dieses Werk eine neue bisher in Deutschland kaum gekannte Region der Poesie geöffnet hat, die dem Verfasser ganz besonders und vorzüglich eigen zu seyn scheint, und die freilich der falschen Humanität nicht gefallen kann, welche mit allem, was liederlich ist und schlecht, was die Sitten schlaff macht und die Phantasie verdirbt, freundlich sich verträgt und es beschützt, und nur die Strenge der Forderungen in Kunst und Wissenschaft unerträglich findet, weil sie dieselbe Milde für sich in Anspruch nimmt. So wird jenes erfindungsreiche Ganze nicht nur seinem größten Theile nach ein

Digitized by Google

ſelbſtändiges Daſeyn behaupten, ſondern auch durch ſeine Wirkung fortdauern. Das Sonett, eben ſo auch die Terzine, iſt unter den Händen des Verfaſſers zu einem kräftigen, vielvermögenden Organ geworden, von dem es ſich nicht ermeſſen läßt, wie weit es ſich noch entwickeln werde. Das Sylbenmaß, auch das künſtlichſte, ſteht ihm zu jedem Zweck und zu jedem Inhalt ſo zu Gebote, wie noch keinem deutſchen Dichter. Wo ſolche Vortheile ſich vereinigen, kann die Wirkung nicht ausbleiben.

Rec. bemerkt noch ausdrücklich, daß er keinen perſönlichen Grund hat, eine Satyre auf Kotzebue und verwandte Geiſter gut zu finden. Er würde, ſelbſt wenn er zu ihnen gehörte, und Kotzebue für etwas ganz anderes hielte, als er ihn mit Ueberzeugung halten kann, doch von Seiten der Poeſie und Kunſt jenem Werk unbedingten Beifall zollen müſſen. Denjenigen, welche eine Sache, deren Schlechtigkeit auf ſo vielfache und unverkennbare Art aufgedeckt iſt, ferner gut finden mögen, kann man dieß freilich nicht wehren; ſollten ſie aber geſonnen ſeyn, ſie zu vertheidigen, ſo werden ſie wohlthun, vorher die letzte Strophe des Päans zu beherzigen, mit dem das Ganze ſich ſchließt:

Den Bahrdt, den du geſchoren,
Wirft man in deinen Bart.
Dich ſcheeren wär' verloren,
Wie waſchen an dem Mohren,
Denn ewig ſteh'n die Ohren
Dir lang und rauch behaart,
Das liegt in deiner Art.
O wär'ſt du nie geboren!
Wie rauft man dir den Bart!

Du wollteſt Eſel bohren,
Doch wirſt du überbohrt.
Das ſind die Hyperboren,
Die ſich's zur Luſt erkohren,
Die Häupter anzubohren,
Die, ſo wie dein's beohrt,
Mit Lorbeern ſich umflort.
O wär'ſt du nie geboren!
Wie wirſt du überbohrt!

Digitized by Google

Einiges über die Schädellehre.[1]

Der Hauptſatz von Galls Lehre: daß nämlich das Gehirn den Schädel nach ſich formirt, iſt in Lavaters phyſiognomiſchen Fragmenten bereits ſehr beſtimmt, unter andern im zweiten Theil S. 161 mit folgenden Worten angedeutet:

„Die Hirnſchale, ſo hart ſie iſt, iſt anfangs und lange ſo weich und bildſam, daß Furchen, Rinnen, Unebenheiten inwendig an der Hirnſchale von dem beſtändigen Druck des Blutes, der Adern, ſelbſt des Gehirnes gegen dieſelbe entſtehen. — Die Aushöhlung der Hirnſchale richtet ſich, wie man deutlich bemerken kann, nach der darin enthaltenen Maſſe des großen und kleinen Gehirns und deſſen Zunahme durch alle Stufen des Alters hindurch, ſo daß die äußere Geſtalt dieſes innern Eingeweides an der innern Fläche der Hirnſchale vollkommen ausgedrückt erſcheint; und wer zweifelt, daß eben ſowohl der Umriß ihrer äußern Fläche dadurch beſtimmt wird?“

Einſender dieſes hält viel auf Phyſiognomik, beſonders auf den Geſammtausdruck des ganzen Menſchen; er geht ſo weit zu glauben, daß ſich die Seele ihr Haus mehr oder weniger ſelbſt baue, und zwar nach ihrer Luſt und Bequemlichkeit einrichte, mehr als nach Regeln architektoniſcher Schönheit. Die meiſten, auch der ſchönen Seelen, üben nur die bürgerliche Baukunſt, wo denn manche ungeſchickt verfahren, andere nach den feinſten Wendungen des Geiſtes und der Laune, ohne Ebenmaß jedoch, die Wohnung zierlich zurecht machen; wieder welche

[1] Aus dem Morgenblatt 1807, Nro. 74.

Digitized by Google

bekümmern ſich gar nicht darum, wo und wie ſie wohnen, jede Hütte iſt ihnen gut genug; man ſieht ihnen das aber an, und läßt ſich über ſie nicht irre machen. Gar wenige nur ſind im Stande, ſich Paläſte aufzuführen, wo Schönheit, Ebenmaß und Gemächlichkeit zuſammentreffen. Ein deutſcher Dichter lebt, bei dem es der Fall iſt. Ein anderer, der nicht mehr lebt, ſah aus wie ein erhabener Thurm. — In den ſpeciellen Beſtimmungen des Hrn. Gall hat den Einſender nur immer ſpaßhaft gedünkt, daß ſo viele tüchtige und capitale Fähigkeiten gar kein rechtliches Unterkommen dabei finden, derweil andere untergeordnete, abgeleitete ſich ganz breit ſetzen; zuweilen haben dieſe auch ſchon weichen müſſen, und es ſind dagegen ihre Obern einquartiert worden. Auch iſt es mit den Exempeln ſo beſchaffen, daß von manchen wunderlichen Leuten Zweifel dagegen erhoben und nach andern Exemplarien gerufen werden dürfte. Welche babyloniſche Verwirrung könnte z. B. entſtehn, wenn das Organ des Dichters zuerſt an Alxinger aufgefunden wäre, oder das Feldherrn-Organ bei General Mack, und dann etwa bei Schiller und Maſſena darnach aufgeſucht würde; da müßte man ſich doch nach ganz andern Schädelhöhen umſehen. Wir glauben immer, bis daher verſteht ſich Hr. Gall beſſer auf den Bau des Gehirnes als auf die Fähigkeiten, welche darin hauſen. Warum geht er auch mehr den Zuchthäuſern, dem Dieb- und Rauffinne nach als den edeln Capacitäten? Billig ſollte er ſich einmal an einer Akademie der Wiſſenſchaften verſuchen, und da die Mathematiker, Philoſophen, Phyſiker, Philologen, Poeten, Hiſtoriker u. ſ. w. auseinander finden. Um aber das Experiment vollkommen zu machen, müßte er im Dunkeln, oder beſſer, mit verbundenen Augen unter ſie geführt werden, damit nicht durch anderweitige Anzeichen dem Sinn des Geſichts etwas verrathen würde, was der Sinn, der in den fünf Fühlhörnern der Hand ſteckt, für ſich allein muß ausmitteln können. Es würde dann ein artiges Blindekuhſpiel daraus werden, in dem es eben darauf ankäme, ob es glückte, dieſen und jenen aus der Verſammlung zu erhaſchen.

Digitized by Google

Bild vom Zinsgroschen.[1]

Die Aufgabe, die hier zu lösen war, gehört nicht zu den leichten; der Gegenstand nicht einmal zu den günstigen, wenn man die bekannten Grundsätze der Propyläen zum Maßstabe nehmen will; es ist dabei keine Handlung, sondern ein bloßes Wort darzustellen, das sich nicht wohl selbst aussprechen kann. Dennoch ist es hier mit großer Deutlichkeit ausgedrückt, und das Bild so sprechend und dramatisch gelungen, als es seyn konnte, ohne die Linie zu berühren, wo die Kunst ins Theatralische übergeht. Auf einem stillen Gange durch die Straßen scheint Jesus von den Versuchern angehalten worden zu seyn; von den Seinigen ist nur Johannes bei ihm. Er selbst steht unmerklich seitwärts gewendet, kaum in seinem Schritte gehemmt, als habe er augenblicklich begriffen, geantwortet und gehe weiter, um die Gruppe zu verlassen. Das schöne Antlitz ist mit ungetrübter Ruhe erfüllt, klar und jeder Erhabenheit sich bewußt; der Kopf macht mit dem Halse und dem lichtbraunen leicht gekräuselten Haare, das ihn umgibt, ein breites herrliches Oval, dessen Umriß von einer besondern Kraft und Gefälligkeit zugleich ist. Man muß wünschen, diesen Kopf einmal in Lebensgröße ausgeführt zu sehn. Die wortführenden Frager stehen zur Linken Christi; nach ihrer Seite hat er den Kopf nur um ein weniges gewendet, so daß er noch ganz en face erscheint, und indem er mit einer sanften Beugung des linken Armes ihnen die Münze zurückgibt, deutet er mit dem rechten gen Himmel, so durch die zwiefache, doch ruhige Bewegung

[1] Aus dem Morgenblatt 1807, Nr. 269.

Digitized by Google

beider Arme die Entscheidung versinnlichend: „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers, und Gott, was Gottes ist.“ Der aufgehobene Arm macht eine Schönheit für sich aus durch Zeichnung und Rundung; der weite Ermel fällt etwas zurück, und läßt die wohlgebildete Hand von der Wurzel an sehen. Da der Künstler die Aufgabe in größerer Weite, als die meisten zu thun pflegen (wie Titian z. B. bloß mit drei Figuren), behandeln wollte, so waren Abstufungen von Charakter und Leidenschaft nothwendig. Die Wortführer sind zwei weißbärtige Alte, und dieses doppelte Exemplar ist vortrefflich nüancirt: die Schlauheit des einen ist von jener Art, die sich unter einer gewissen imbecillen Außenseite des Wohlmeinens versteckt, die des andern regsamer und geschwätziger, doch stirbt ihm, der eben noch sprechen wollte, das Wort auf der Zunge, und er kann sich der Bestürzung nicht erwehren, welches in der ganzen Figur, selbst im Wurfe der Falten sichtbar ist. Das Gewand von fahler zweideutiger Farbe ist aus Einem Stücke mit dem übrigen Ausdruck. Der erste, der die Münze zurückerhält, fährt dagegen fort zu sprechen und zu bedeuten, in der Hoffnung, das Urtheil noch zu ändern. Diesen beiden gegenüber auf der rechten Seite, also etwas im Rücken von Christus, steht die kraftvolle Gestalt eines Mannes, der seinen Unmuth über den mißlungenen Anschlag mit unverholener Leidenschaft zeigt; mit der linken Hand hart gegen seine Brust fassend, die rechte seitwärts zusammenballend, als wolle er sich innerlich zerreißen. Die Wuth tobt recht offenbar in seinem Gesichte bis in den vorausträubenden Bart. Ihm ist ein doppeltes Gegengewicht gegeben; ein malerisches in dem neben ihm hervorschauenden zarten und mildanmuthvollen Kopfe des Johannes; ein mehr charakteristisches in dem Kopf eines ganz ruhigen Alten, der die Abgestorbenheit des Alters nicht nur, sondern die einer vielerfahrenen Verschlagenheit im Gesichte trägt, und vorausgesehen zu haben scheint, daß der Anschlag mißlingen werde. Zwischen Johannes und Christus endlich sieht ein jüngerer Kopf bloß neugierig hervor. Dem Johannes scheint auf der linken Seite ein junger Israelit entgegengesetzt von zwar schöner, jedoch nicht wohlwollender Gesichtsbildung, und, wie in bewegtem Wasser die Kreise nach

Digitized by Google

der Peripherie zu schwächer werden und die Bewegung endlich ganz verschwindet, so schließt das Bild auf der einen (der rechten) Seite mit einer Figur, die fast nur an ihrem Barte für eine männliche erkannt wird, sonst aber in ihrem ganzen Habitus und der Gattung ihrer Neugier viel mit einer alten Frau gemein hat, auf der andern mit einem Kopfe, dessen Unbeweglichkeit und Mangel an äußerlich sichtbarer Theilnahme aus gänzlicher innerer Verstockung und Verhärtung entspringt.

Den Hintergrund machen Gebäude mit Colonnaden; von dort herab belauscht eine Gruppe von männlichen und weiblichen Köpfen den Auftritt; die eine Frau hat gefaßt, was er bedeuten soll; hinter ihrer vorgehaltenen Hand flüstert sie es ihrer Nachbarin zu, einem Mädchen mit einem lieblichen unschuldig zuschauenden Gesicht. Auf einer Balustrade rechter Hand mehr in die Ferne sind einige römische Soldaten angedeutet, dadurch zugleich der Zustand des Volks und die Bedeutung der Frage. Daneben geht die Aussicht ins Freie.

Dieß ist die Weise, wie die Geschichte vorgetragen ist, einfach, ohne eigentliche Episode, ohne gesuchte Motive. Entfernung von allem Conventionellen, ja allen bestechenden malerischen Hülfsmitteln, welche nicht unmittelbar in der Sache selbst liegen, das ist es, was dieses Gemälde im Ganzen wie in allen seinen Theilen auszeichnet. Die Studien, welche dazu nach der Natur gemacht worden seyn mögen, blicken keineswegs sich ankündigend durch; aber die je mehr und mehr anlockende Gründlichkeit desselben lassen sie vermuthen. Die Ausführung ist durchaus bestimmt gehalten, ohne Härte; vor allem aber ist die Behandlung der Gewänder des größten Lobes werth. Sie sind nicht allein untadelhaft richtig geworfen, dem Stoff und der Gestalt nach, sondern von einem großartigen ungekünstelten Charakter. Wo sie, wie bei den verschiedenen Alten auf dem Bilde, die Gliedmaßen mehr einhüllen als hinstellen, ist doch der Umriß der ganzen Figur jederzeit der Stellung und dem Ausdrucke des Kopfes angemessen, und der wahre Leib, der zu ihm paßt. Bei dem Leidenschaftlichen ist die Gestalt nicht durch die Kleidung verdeckt, und von der vortrefflichsten Zeichnung; sowohl von Seiten des Pittoresken als des Charakteristischen ist es wohl überlegt,

Digitized by Google

daß eben dieſe ſich unverhüllter zeigt. Die Geſtalt des Chriſtus wird mehr als alle andere durch und vermittelſt des Gewandes ſichtbar.

Das Licht auf dem Gemälde iſt ein ſanftes Tageslicht, das faſt alle Köpfe gleich erhellt. Dieſe ſtehen ſogar ziemlich auf der nämlichen Linie; dagegen ſind ſie im Colorit durch die leiſeſten und wahrſten Abſtufungen voneinander geſondert, wie überhaupt die Farbe mit ungemeiner Richtigkeit behandelt worden, und daraus ihre übrige Friſche und Zartheit hervorgeht.

Wenn ſich nun als das Eigenthümliche des ganzen Werkes die gänzliche Freiheit von aller Manier, ſowohl was Vortrag der Geſchichte als maleriſche Ausführung betrifft, angeben läßt, ſo daß ſich auch ſchwerlich der Künſtler nennen ließe, an deſſen Art ſie erinnert: ſo verdient noch als beſonders erfreulich angeführt zu werden, daß dieſe Wahrheit, Gediegenheit und Lauterkeit der Kunſt in ihrer Wirkung auf Bildung jüngerer Künſtler ferner ſchöne Früchte erwarten läßt, da Hr. Langer zum Vorſteher der Akademie der bildenden Künſte in München beſtimmt iſt. Man könnte zürnen, ihn ſeit der Abweſenheit von Düſſeldorf als Lehrer unbeſchäftigt zu ſehen, lehrte er nicht einſtweilen durch die That, und hätten wir nicht dieſer Muße unter andern dieſes Gemälde zu danken, das nicht durch eine oberflächliche und gleißneriſche Schönheit den Sinnen ſchmeichelt, ſondern zum Verſtande dringt, und künſtleriſch befriedigend, zugleich die denkenden Kräfte des Geiſtes aufregt. Heilſamer kann der jetzigen kunſtbefliſſenen Jugend nichts ſeyn als die durch Beiſpiel bekräftigte Lehre, daß die Kunſt, um ernſthaft wirkſam zu ſeyn, vor allem von genauem und richtigem Denken ausgehen muß. Wir haben noch eine heilige Familie, als Gegenſtück zu jenem, von Hrn. Langer zu erwarten.

Hr. Langer, der Sohn, hat gleichfalls eine Reihe von Zeichnungen vollendet, die er demnächſt zu radiren Willens iſt: eine Auferweckung des Lazarus; Chriſtus wie er im Tempel lehrt; Paulus vor dem Feſtus und andere; alle ausgezeichnet durch ächte Inhaltsfülle, Bedeutſamkeit und Erfindung in der Compoſition. Sie ſollten billig alle im Großen und in Farben ausgeführt werden, wie es mit dem Lazarus auch geſchehen

Digitized by Google

wird. Freilich müssen die Künstler wohl die kürzesten und nächsten Mittel wählen sich mitzutheilen. Wer bestellt große Gemälde? Freuen muß man sich, wenn, da die Künstler durch das öffentliche Leben nicht mehr beschäftigt werden, wenigstens einzelne Privatpersonen ihr Vermögen der Kunst nicht entziehen. Hr. Langer, der J., ist eben mit einem Phocion (ein Oelgemälde) beschäftigt, der für Hrn. Moritz Bethmann in Frankfurt bestimmt ist. Möge dieser viele Nacheiferer erwecken!

Digitized by Google

Notiz über ein merkwürdiges Bildniß von Herrn Direktor Langer in München.[1]

— Ich kann nicht unterlassen, Ihnen über ein neues Werk von der Meisterhand unseres würdigen Akademiedirektors, Hrn. Langers, Nachricht zu geben, welches jetzt eben ein doppeltes Interesse erregt, das der Kunst und des Gegenstandes. Es ist ein Bildniß der Frau von Montgelas, Gemahlin des ersten königlichen Staatsministers, ganze Figur, sitzend und in Lebensgröße. Glücklich der Künstler, dem wie hier die Aufgabe zu Theil wird, nicht nur eine ausgezeichnete, in Gestalt und Zügen imposante Schönheit, sondern in diesen zugleich eine durchaus beseelende Bedeutung darzustellen! Von der andern Seite aber verlangt eine solche Schönheit auch einen solchen Maler, dessen eigenthümlicher Geist es ist, das Schöne mit dem Charakteristischen zu vermählen — denn gewiß werden an diesem Gemälde sich noch ferne Zeiten erfreuen.

Es ist, um seine Art und Styl mit Einem Worte auszudrücken, ein historisches Bild, das auch für sich selbst bedeutungsvoll und schön bliebe, wenn es nicht Portrait wäre. Gleich die Wahl des Moments bezeichnet einen in seiner Auffassung des Individuellen geübten Künstler. Eine repräsentirende Stellung würde vielleicht den Anstand der ganzen Gestalt auszudrücken vortheilhaft gewesen seyn, aber diesem sprechenden Antlitze nicht angestanden haben. Nicht lässig in den Sessel gelehnt, sondern von der Seite auf ihn sitzend, und selbständig aufgerichtet, den

[1] Aus dem Morgenblatt 1808, Nr. 181.

Digitized by Google

linken Arm auf den geſchmackvoll entworfenen Leſetiſch geſtützt, den rechten in unbeſchreiblich reizender Verkürzung über die nicht hohe Rücklehne des Stuhls gelegt, ſcheint das lebensvolle Bild wirklich zu athmen; der Kopf iſt etwas ſeitwärts gewendet, wodurch das ſchöne Profil deutlicher wird; der Ausdruck darin und in dem halb ſchwärmeriſchen, halb durchdringenden Blicke iſt eine leichte Spannung zwiſchen klarer Beſinnung und lebhaftem Schauen, welches eben die äußerſt täuſchende Wirkung des Lebens veranlaßt, und doch den Beſchauer nicht durch die Unruhe eines in ewige Handlung geſetzten Portraits ſtört. Durch dieſe leichte Haltung und Anordnung iſt zugleich alles Gerade unterbrochen, die Maſſe erweitert, und das ſchwarze Sammetkleid (nach jetzt üblichem nur faltenreicherem Schnitte) und ein rother Shawl, der an dem linken Arme herab den untern Theil der Figur umfließt, zu den wohlverſtandenſten Gewandpartien motivirt. Durch die Wendung des Kopfes iſt ein Theil des Halſes mit dem Anſatze der Schulter in einen durch Reflex gemilderten Halbſchatten geſetzt, der ſo klar und durchſichtig gerathen iſt, daß er ſelbſt nur aus Licht gewebt ſcheint, wie dieſes auch von dem mit Halbſchatten verkürzten Arme gilt. Dagegen iſt der ſchöne von einem hinten etwas aufſtehenden Spitzenkragen umſchloſſene Buſen in vollem Lichte und ohne bemerklichen Schatten mit wunderbarer Zartheit gerundet; eine ſchwierige Aufgabe der Malerei, welche nach Titian wenige zu löſen auch nur unternommen haben. Der meiſterhaften Behandlung des Sammets muß um ſo mehr gedacht werden, da er die Gliedmaßen nicht ſchwerfällig verhüllt, ſondern durch ſeine Falten und Brüche anmuthig bezeichnet, wie dieß über dem linken Knie beſonders und mit ſchöner Wirkung der Fall iſt. Leicht in ſeinen Umriſſen erſcheint das ſchöne Bild doch in völliger Kräftigkeit und Ständigkeit jenen Bildern früherer Meiſter gleich, ohne die Frivolität, durch die in oberflächlichen Bildniſſen der ſeichte Sinn ſonſt beſtochen wird. Vermittelſt der Nüancirung des Hintergrundes, der mit einigen conventionellen Freiheiten ein Zimmer andeutet, in welches das Licht durch eine ſchmale Fenſteröffnung einfällt, die zugleich eine landſchaftliche Ausſicht zeigt, wird die helle Haltung des Ganzen angenehm beſchloſſen; die Farben

Digitized by Google

sind geschieden, aber wohl übereinstimmend; von überflüssigem Zierrath und Schmucke findet sich nichts; das braungelockte Haar soll nur noch mit Perlen geschmückt, und die Weiße des Halses durch eine große Perlenschnur unterbrochen werden; der Shawl wird mit einer goldenen Stickerei eingefaßt. Die Aehnlichkeit des Bildes überhaupt versteht sich bei allem diesem von selbst, und muß auf den ersten Blick zugegeben werden. Ist es gleich, wie gesagt, im historischen Style behandelt, so läßt sich doch eine Verschönerung weder im Einzelnen noch im Eindrucke des Ganzen dabei nachweisen.

Ich bemerke noch, daß Hr. Langer der ältere neben mehreren angefangenen Portraiten eine heilige Familie vollendet hat, wo sich Maria, Elisabeth, die beiden Kinder, und Joseph in einer Landschaft an einem Brunnen zusammenfinden, ein Gemälde, das durch eine ungemeine Lieblichkeit, die sich besonders in den ganz eigenthümlich reinen Zügen und Umrissen der Madonna ausdrückt, zu der strengern Charakteristik im Zinsgroschen von demselben Meister ein wahres mildernde Gegenbild abgibt.

Nur mit wenigem erwähne ich noch einiger vorzüglicher Zeichnungen von Hrn. Langer dem jüngern, da sie zum Radirtwerden und also zu einer allgemeinen Bekanntwerdung bestimmt sind: Paulus, der sich vor dem Festus vertheidigt, und der auferstehende Lazarus. Ein reiner und recht seltener Geschmack, eine ungemeine Geschicklichkeit von allem Gesuchten entfernt, offenbart sich in dem ersten in der Behandlung der Gewänder, der Natürlichkeit der Stellungen, dem edeln apostolischen Ausdruck im Paulus, der angemessenen Art von Leerheit im Festus, in dem vortrefflich hingestellten und gezeichneten Römer hinter dem Festus. Dieser sitzt in der Mitte, von der Seite zu sehr in nachlässiger Stellung, Paulus steht vor ihm an dem einen Ende des Bildes, zwischen ihm und Festus einige verruchte jüdische Individuen, deren Gesichter nur relativ, ihre Gewänder aber unbedingt zu loben sind; auch hinter Festus stehen noch mehrere nicht ohne parteiischen Antheil zuhörende Männer, so daß von der richterlichen Ruhe in der Mitte die Bewegung nach beiden Seiten ausgeht. Die Scene ist ohne Feierlichkeit,

Digitized by Google

aber sprechend zusammengestellt, und es ist nicht möglich eine schöner ausgeführte Zeichnung zu sehen, wovon das radirte Blatt den Augenschein geben wird. An Innigkeit der Composition und Mannichfaltigkeit in der Bewegung wird sie jedoch noch vom Lazarus übertroffen, wie es denn der Gegenstand schon mit sich bringt.

Digitized by Google

Ueber die Verfaſſung der neuen königlichen Akademie der bildenden Künſte in München.[1]

Die Errichtung einer königl. Akademie der bildenden Künſte in München, einer Stadt, wo ſo vieles für das Gedeihen einer ſolchen Anſtalt ſich vereinigt, muß billig die freudigen Erwartungen aller Kunſtfreunde und Künſtler erregen.

Was auch immer gegen Akademien der Künſte mit mehr oder weniger Schein eingewendet worden, gründet ſich theils auf Vorausſetzungen, zu denen die meiſten bisherigen Akademien vielleicht Grund genug gaben, die aber doch keineswegs mit dem Begriffe einer Akademie nothwendig verbunden ſind; theils enthalten ſie mehr die Anklage des gegenwärtigen allgemeinen Kunſtzuſtandes, welcher beſondere Anſtalten zur Erhaltung der Künſte erfordert, nachdem der Sinn für dieſelben und ihren Gebrauch aus dem öffentlichen Leben verſchwunden iſt.

In der letzten Beziehung könnte nur dann ein Tadel auf Akademien fallen, wenn ſie, anſtatt der Kunſt wo möglich wieder ein freies Leben zu verſchaffen, ſie engherzig zurückdrängten und vom Gemeinſamen abſchlöſſen. In der erſten Beziehung aber wird viel von der Verfaſſung abhangen, welche eine neue Anſtalt dieſer Art erhält, und noch mehr davon, welche ſie ſich ſelbſt gibt.

Wenn Künſtler von wirklich freiem und großem Sinne ſich mit Lebhaftigkeit gegen Akademien erklären, ſo könnten ſie ſich, wie es ſcheint, dieſer Polemik wohl überheben; denn wäre es wahr, daß Akademien,

[1] Aus dem Morgenblatt 1808, Nr. 171—174.

Digitized by Google

ſtatt den freien und ſelbſtkräftigen Kunſttrieb zu begünſtigen, ſich zu Kunſttreibhäuſern conſtituiren, ſtatt des geſunden Gewächſes die kränkliche Pflanze einer Kunſt, die ſelbſt künſtlich iſt, erziehen; daß ſie an die Stelle der Wahrheit das Herkommen, der Natur die Convenienz, des Styles eine beſchränkte gleichſam am Boden des Ortes klebende Manier ſetzen: ſo wird dieß immer nur da der Fall ſeyn, wo keine großen ſelbſtändigen Geiſter ſich der Kunſt weihen und Werke hervorbringen, deren wahrhafter, gediegener und urſprünglicher Glanz jene Schatten- und Scheinbilder von Kunſt auslöſcht. Niemals gibt die Schule als ſolche, ſondern immer und überall, wo es nur wahrhaft erſcheint, gibt das Genie die Regel, den Maßſtab der Beurtheilung und des allgemeinen und öffentlichen Gefühls für Kunſtſchönheit. Der wirklich mächtige Geiſt hat keine Schule oder Akademie zu fürchten. Was aber diejenigen betrifft, die ſich nur den Schein eines ſolchen geben möchten, und Akademien beſonders deßhalb verwerfen, weil ſie durch dieſelben ſchmerzlich an die verſäumten oder verachteten Grundlagen erinnert werden, ſo verdienen dieſe keine Berückſichtigung. Erleben wir doch auch anderwärts, in der Wiſſenſchaft z. B., daß diejenigen am lauteſten ſich gegen die Schule auflehnen, die nur durch ſtrenge Zucht zu einiger Vorzüglichkeit hätten gelangen können.

Die Conſtitution der neuen Akademie der Künſte in München, wie ſie im bayeriſchen Regierungsblatte vom 1. Juni bekannt gemacht worden, trägt die Spuren reifer Ueberlegung und der Rückſicht auf bisherige Erfahrungen, ſo wie auf die Vorſchläge einſichtvoller Männer zu beſſerer Einrichtung ſolcher Anſtalten, an ſich. Die Statuten der vornehmſten Akademien ſcheinen dabei verglichen worden zu ſeyn, namentlich die der Kunſtakademie zu Wien (vom Jahr 1800), welche kürzlich durch den Wiederabdruck im Prometheus allgemeiner bekannt geworden ſind, und die in der That einen weit liberaleren Geiſt athmen als das Reglement für die Akademie der bildenden Künſte und mechaniſchen Wiſſenſchaften zu Berlin (Berlin bei Unger 1790).

Mit Vergnügen wird man mehrere Vorſchläge des Aufſatzes der Propyläen über Lehranſtalten zu Gunſten der bildenden

Digitized by Google

Künſte hier durch königliche Verordnungen verwirklicht ſehen, und dem Geiſte einer Regierung, welche ſtets das Förderndſte und Kräftigſte in die Plane zur Veredlung ihres Volkes aufnimmt, die gerechte Huldigung nicht verſagen.

Vor allem iſt das Gewicht erfreulich, welches die Conſtitution der bayeriſchen Akademie auf den Unterricht als Hauptzweck der Anſtalt legt. Zu einer Zeit oder in einem Reiche, wo vorzügliche Künſtler in großer Anzahl vorhanden ſind, wo die Liebe zur Kunſt groß genug iſt, um jeden namhaften Meiſter in den Stand zu ſetzen, eine Anzahl von Schülern mit ſeinen Werken zu beſchäftigen, wird das Bedürfniß öffentlicher vom Staate errichteter Unterrichtsanſtalten weniger oder auch gar nicht gefühlt werden. Da möchten Akademien mehr Corporationen oder Sodalitäten vorſtellen, welche die ſchon gebildeten Künſtler unter ſich errichten, wie dieß mit der älteſten aller Akademien, der Florentiniſchen, der Fall war. Wo hingegen jene Umſtände nicht eintreten, der Künſtler nicht durch die allgemeine Neigung zur Kunſt hinlänglich geehrt und beſchäftigt iſt, um als ehrſamer Meiſter Schüler und Lehrgeſellen auf eigne Hand zu erziehen, da muß der Staat, dem die Kräfte nicht mangeln, will er anders nicht, daß die Kunſt ausſterbe, ins Mittel treten, und ſowohl geſchickte Künſtler zu Ertheilung öffentlichen Unterrichts anſtellen, als die Erwerbung der mannichfaltigen Grundlagen künſtleriſcher Bildung durch allgemein zugängliche Anſtalten erleichtern. Ein ſolcher Zuſtand erfordert dann auch, daß die Lehr- und Unterrichtsanſtalt die Baſis einer Kunſtakademie ſey; durch jene und aus ihr müßte ſich dieſe erſt als freie Kunſtverbindung und Geſellſchaft erzeugen. Außerdem möchte die ſogenannte Akademie bald in ein leeres Spiel ausarten, wo unter dem Scheine großer Geſchäftigkeit im Grunde nichts geſchähe, und ſtatt des lebendigen Fortſchrittes ein todter Stillſtand einträte.

Die bayeriſche Akademie der Künſte ſoll allerdings beide Zwecke verbinden; ſie ſoll ſich zugleich als Lehr- oder Unterrichtsanſtalt und als freie Kunſtgeſellſchaft betrachten, aber der erſte Zweck immer als der vornehmſte und wichtigſte behandelt werden.

Keine Akademie in der Welt wird einen Raphael, Titian, oder

Digitized by Google

ähnliche Künstler im eigentlichen Sinne erschaffen. Aber jedes angeborene Talent bedarf anhaltender Uebungen und erworbener Kenntnisse, um sich mit Freiheit zeigen und bewegen zu können. Welche schmerzliche Empfindungen erregen uns nicht Geister, welche bestimmt wären große Ideen sinnlich darzustellen, aber von der genauern Kenntniß der menschlichen Gestalt und andern Grundlagen verlassen in der Ausführung sich beengt fühlen, und nur eine schwankende, unvollkommene Wirksamkeit erreichen! Wie schwer aber wird es dem Künstler, durch sich selbst zu einem gründlichen und durchgearbeiteten Verständnisse der menschlichen Gestalt zu gelangen! Welche Schwierigkeiten setzen dem Studium nach der Natur unser Himmelsstrich, Gewohnheit, und die beschränkten Mittel des Einzelnen entgegen! Auch die Meisterwerke der Kunst sind bei uns weniger als selbst in Italien, ohne Vergleich weniger als im Alterthume, öffentliches Eigenthum; Antiken und deren Abgüsse so wie musterhafte Gemälde sind unter Schloß und Riegel gelegt, und dem Künstler, wenn nicht der Staat den Eingang öffnet, zur fortgesetzten ungestörten Benutzung nicht vergönnt. Je reichlicher also durch eine Akademie für diese Hülfsmittel zu Erwerbung der ersten Kenntnisse gesorgt ist, desto gewisser wird sie die Künstler, welche sie bildet, wenn gleich nicht zu lauter großen, was von keinen menschlichen Veranstaltungen abhängt, aber zu tüchtigen, ihrer Kunst sicheren Meistern erziehen, welche fähig sind, das, was sie gedacht, mit Richtigkeit, Wahrheit und Schicklichkeit darzustellen.

In der Constitution der bayerischen Akademie ist für die Anatomie unter andern ein eigner Lehrer aufgestellt; denn schwerlich kann der Nutzen des anatomischen Studiums für den Kunstzögling vollständig erreicht werden ohne einen eignen, bloß für seine Bedürfnisse berechneten unter den Augen seiner Lehrer ihm ertheilten Unterricht. Meistens wird an andern Orten das Studium nach der Natur und dem Nackten auf den Winter beschränkt, und leidet noch unter manchen andern Unbequemlichkeiten; bei der bayerischen Akademie aber sollen im Winter die Abende zum Zeichnen und Modelliren nach der Natur, im Sommer zum Zeichnen, Malen und Modelliren nach der Natur und dem Gewande angewendet werden. Das Studium nach Kunstwerken ist mit der größten

Digitized by Google

Liberalität behandelt. Die Sammlung der Antiken und Abgüsse ist ein unmittelbares Attribut der Akademie; aber auch alle die andern bekanntlich so reichen und trefflichen Sammlungen von Gemälden, Kupferstichen, Handzeichnungen, sollen dem Künstler zum möglich bequemsten Gebrauche beständig offen stehen.

Wie der Maler und Bildhauer, so bedarf auch der Baukünstler gewisser Grundkenntnisse; welche mehr theoretisch sind und einen wissenschaftlichen Charakter haben. Die Folge wird zeigen müssen, ob bei dem Ernste, mit welchem die Baukunst in der bayerischen Akademie behandelt worden, nicht für die geometrischen und andern mathematischen Wissenschaften ein eigner für Künstler abgemessener Unterricht nothwendig sey, damit ein Ganzes von Lehre und Unterweisung entstehe.

Die mancherlei verschiedenen Kenntnisse und Fertigkeiten, welche die eine Kunst der Malerei unter sich begreift, machen bei der Vertheilung der Lehrzweige einige Schwierigkeit. Mehrere Lehrer sind nothwendig; soll nun jeder das Ganze der Kunst lehren, so daß sie, wie unter andern auf der Akademie zu Wien, abwechseln, und jeder an dem Tage, da er sich auf der Akademie einfindet, allen Klassen von Schülern Anleitung und Unterricht gibt? oder sollen diese in Klassen getheilt, und jeder Klasse ein eigner Lehrer vorgesetzt werden? Beide Einrichtungen mögen ihr Nachtheiliges haben; die erste jedoch offenbar das meiste. Bei der andern, welche für die Akademie in München gewählt ist, wird es darauf ankommen, die Klassenabtheilung in der Ausführung nicht zu streng zu beobachten, sondern jedem Zöglinge die Freiheit zu lassen, sich an alle Lehrer gleicherweise, und zu denen er ein besonderes Zutrauen gefaßt hat, ohne Rücksicht auf die Klassenabtheilung zu wenden.

Als ein bedeutender Vorzug der in München getroffenen Einrichtung ist es zu betrachten, daß die Schüler nicht jahrweise in gewissen Klassen oder Studien festgehalten werden, sondern zu jeder Zeit nach den gemachten Fortschritten aus einer Klasse in die andere übertreten dürfen, auch daß die Klassen überhaupt nicht so gesondert gehalten werden, sondern z. B. bei dem Studium nach der Natur die Schüler insgesammt sich einfinden dürfen.

Digitized by Google

Was den Umfang des Unterrichts betrifft, so wird jeder Einsichtsvolle löblich finden, daß die bloß mechanischen Künste davon ausgeschlossen sind. Nur zu leicht erheben sich diese, wo sie aufgenommen werden, zum Wesentlichen, und verbreiten den gemeinen Handwerksgeist, welcher der wahre Antipode der freien Kunst ist.

Hat der Künstler jene nur durch Fleiß, emsige Uebung und gründliche Ueberlieferung vollkommener Meister zu erlangenden Grundkenntnisse und Fertigkeiten sich erworben, dann tritt er in ein höheres Gebiet, wo er mehr seiner Freiheit überlassen werden muß; wo Anschauung und Erklärung des vorhandenen Musterhaften, wo beiläufig ertheilter Rath und besserndes Urtheil des Lehrers im Einzelnen ihn am besten in die Geheimnisse der Composition einweihen. Für diese Stufe des Unterrichts werden daher die gesetzlich vorgeschriebenen Unterhaltungen des Lehrers der dritten Klasse von einleuchtendem Nutzen seyn, indem er wöchentlich einmal seine Schüler zu den Kunstsammlungen begleitet, ihnen die Werke großer Meister erklärt, solche untereinander vergleicht, und das Eigenthümliche eines jeden bemerklich macht.

Für dieselbe Stufe sind wohl anderwärts, z. B. bei der Berliner Akademie, Vorlesungen über die Theorie der Künste, auch über Archäologie, festgesetzt. Halten sich jene in der bisher gewohnten Allgemeinheit, so ist kaum abzusehen, was sie dem Künstler frommen sollen: es wäre denn, daß das leidige Kunstgeschwätz, das zum Tone der Zeit gehört, sich auch der Künstler bemächtigen sollte, wogegen die Constitution der bayerischen Akademie schon beim ersten Unterrichte Vorkehrung getroffen. „Es sollen keine Halbkünstler gebildet werden, die über die Kunst bloß zu raisonniren, nicht aber etwas auszuführen im Stande sind.“ Sollten aber theoretische Vorlesungen ins Specielle der Kunst sich einlassen, wie z. B. die Abhandlungen des Mengs thun — sollten sie die Geheimnisse der Composition, der Gruppirung, der Vertheilung von Schatten und Licht, des Gegensatzes u. s. w. im Besondern behandeln, so wird auch hier die unmittelbare, aus der Fülle der Erfahrung bei einzelnen Anlässen gegebene, praktische Anweisung von weit größerer Wichtigkeit seyn. Der Künstler muß sich frühzeitig gewöhnen, bei aller billig zu

Digitized by Google

erlangenden allgemeinen Bildung doch, ſobald er darzuſtellen und hervorzubringen hat, durchaus ſpeciell zu handeln. Nur dann wird er mehr oder weniger das einzig Richtige treffen, um nicht einförmig zu werden und gleichſam ſtets ein Grundſchema zu wiederholen Gefahr zu laufen. Vorleſungen über die Alterthümer, wenn ſie mit Gelehrſamkeit angefüllt ſind, ziehen den Künſtler in ein Gebiet, das nicht das ſeinige iſt; wird er dennoch davon ergriffen, ſo entſtehen gelehrte Künſtler; nimmt er es leichter, ſo war die ganze Zurüſtung unnöthig, und er konnte das, was er von alterthümlichen Kenntniſſen bedurfte, ſich nach Gebrauch und durch Belehrung im einzelnen Falle leichter und kürzer erwerben.

Die einzigen Vorleſungen dieſer Art, welche bei der bayeriſchen Akademie gehalten werden ſollen, ſind Vorleſungen über Mythologie. Zwar könnte es ſcheinen, daß der angehende Künſtler die Kenntniſſe der Mythologie ebenſo gut durch eigne Lektüre, beſonders der Dichter, aus den Quellen ſchöpfe; und eine Sammlung klaſſiſcher Dichter alter und neuer Zeit, welche dem Studirenden geliehen werden ſollen, wird unter den Attributen der bayeriſchen Akademie mit aufgezählt. Allein das Studium der Mythologie hat ohne Zweifel noch einen höhern Endzweck als den der hiſtoriſchen Kenntniß. Die tiefere Einweihung in den Geiſt derſelben iſt vielleicht das kräftigſte Mittel, den Künſtler von dem Hiſtoriſchen und der bloß moraliſchen Charakteriſtik (welche mit jenem immer verbunden iſt) zum Symboliſchen und zur Naturcharakteriſtik zu erheben; denn zu dem Standpunkte, auf welchem er das Höchſte der Kunſt einſieht, muß er allerdings erhoben werden, ſo wie nicht jeder zu dem höchſten Standpunkte der Weltbetrachtung von ſelbſt gelangt, ſondern dahin erhoben werden muß. Beſonders ſcheint dieß in der Kunſt nothwendig, da die meiſten ſich ſo gern mit Erreichung der geringeren Zwecke begnügen. Er muß, ſobald er anfangen kann ſich der Kunſt als Darſtellungsmittel mit Freiheit zu bedienen, erfahren, daß das Hiſtoriſche nie allein um ſein ſelbſt willen, ſondern als Hülle einer Idee dargeſtellt werden ſoll, und daß nur in dem Verhältniſſe, als es ſich mit dieſer durchdringt, das einzig Höchſte, das ohne weiteren Zweck an

Digitized by Google

ſich ſelbſt Schöne und Wohlgefällige entſtehe. Es wird daher nöthig ſeyn, den Schüler früh in den Geiſt ächter Symbolik einzutauchen, welches durch Hererzählen mythologiſcher Dichtungen allerdings nicht, ſondern nur dadurch geſchehen kann, daß die Mythologie als ein Ganzes lebendiger Kunſtideale dargeſtellt und behandelt wird.

Eine Haupteinwendung bei Errichtung von Akademien der Künſte iſt auch dieſe, daß eine Menge von Künſtlern erzogen werden, denen es nachher an Beſchäftigung fehlt, und deren Köpfe und Hände zu andern Zwecken beſſer hätten verwendet werden können. Nur zu gegründet iſt dieſe Bemerkung in einem Staate, wo weder die Würde der Kunſt an ſich und ihre Bedeutung für den Geiſt der ganzen Nation, noch ihr bis auf das alltägliche Leben ſich erſtreckender Einfluß erkannt wird. Dort mögen Akademien als Decorationen erſcheinen, die nur da ſind, damit nichts vermißt werde, was man einmal vom größeren Staate fordert; oder, wenn dieſes der Meinung gebrachte Opfer doch zu groß ſcheinen ſollte, mögen ſie zu Zwecken mechaniſcher Nützlichkeit herabgezogen werden. Anders auch hier die bayeriſche Regierung. Die Zeichnung wird als ein Zweig des allgemeinen öffentlichen Unterrichts betrachtet; durch Zeichnungsſchulen, deren keine namhafte Stadt entbehren wird, ſoll Kunſtſinn und Kunſtgeſchmack in die Werkſtätte des Handwerkers und ſelbſt in das häusliche Leben des Bürgers verbreitet werden. Drei trefflich gewählte Städte des Reiches, Nürnberg, die Wiege, Augsburg, die alte Pflanzſtätte deutſcher Kunſt, und Innsbruck, Hauptſtadt eines Landes, deſſen Einwohner von jeher beſondere Kunſtanlagen gezeigt, ſollen eigne Kunſtſchulen erhalten. Von dieſen iſt zwar in der Conſtitution der Akademie nur die Beſtimmung erwähnt, daß ſie Pflanzſchulen für jene ſeyn ſollen; indeſſen iſt zu erwarten, daß ſie bei ihrer Errichtung, über welche die neue Akademie ihr Gutachten abgeben ſoll, neben jenem Zwecke zugleich eine ſelbſtändigere Beſtimmung erhalten. Wird zwiſchen den Kunſt- und Zeichnungsſchulen und der Akademie eine ſolche Verbindung geſtiftet, daß dieſe verſchiedenen Anſtalten nach Einem Geiſte, jede in ihrer Art, geleitet werden, ſo iſt Bayern derjenige Staat, worin zuerſt etwas für die Kunſt nach einem

Digitized by Google

durchgreifenden Zusammenhange geschieht. Staatsanstalten, welche nicht zuletzt auf die Nation zurückwirken, und die große Masse des Volkes zur Basis haben, aus der doch immer wieder Künsten und Wissenschaften neue erfrischende Kräfte kommen mußten, schweben ohne Haltung, und behalten etwas Fremdartiges, nicht ins Ganze Eingreifendes mitten im Staate. Wenn die bayerische Akademie der Künste auch nur tüchtige Lehrer in die Kunstschulen, so wie diese wieder in die Zeichnungsschulen aussendeten, so wäre damit eine ehrenwerthe Wirkung erreicht. Indem die untergeordneten Anstalten unmittelbar für die Zwecke des allgemeinen Lebens nützlich sind, kann die Akademie desto freier den höhern, ja den höchsten Zwecken nachgehen; um so ungestörter, wenn folgendes wahre Wort der Propyläen im Auge behalten wird (2 Bd., 2 St., S. 7): „Alle jene guten Einflüsse (auf Bequemlichkeit, Anmuth und Genuß des Lebens, auf Veredelung selbst der gemeinen Werkzeuge des Lebens durch die Macht der Künste) nehmen unfehlbar in dem Verhältnisse zu oder ab, in welchem ihr Urquell, die hohe Kunst, entweder reichlicher strömt, oder abnimmt und trocknet. Mit dem Sinken des Geschmackes verliert sich bald die schöne Form; was einfach und zierlich gewesen war, wird überladen, das Interesse verschwindet, und in kurzer Zeit ist nur noch das Nothwendige übrig geblieben, der Zwang arbeitet jetzt, die Nothdurft und nicht mehr die Liebe, jede Neuerung ist bloß ein weiteres Abirren vom Guten und Schönen."

Aber noch mehr, die Verordnung über die Errichtung der Akademie enthält folgendes wahrhaft königliches Wort: „Wir wollen, daß wenigstens die öffentlichen Gebäude der Kunst geweihet bleiben, und unter Unserer Regierung nicht leicht ein solches von einiger Bedeutung entstehe, woran außer der Architektur nicht auch die Skulptur und Malerei ihren Antheil habe." — Ueberhaupt liegt der ganzen Organisation die richtige Ansicht zum Grunde, daß das kräftigste Förderungsmittel der Kunst nicht in Pensionen besteht, welche müßig und ohne Nutzen für das Ganze verzehrt werden, sondern in reichlicher Beschäftigung und gebührendem Lohne für einzelne vorzügliche Arbeiten. Diese Ansicht hat selbst die Verfügung wegen der Preise bestimmt, welche eine besondere Erwähnung verdienen.

Digitized by Google

Es findet eine dreifache Preisertheilung statt, eine jährliche für die Schüler, eine alle drei Jahre wiederkehrende für die der höheren Klassen, endlich eine, die alle vier Jahre wiederkehrt. Bei der zweiten besteht der Preis für den einheimischen Künstler in dem Auftrage, ein Gemälde, eine Statue oder Büste auszuführen, wozu er ein Arbeitszimmer, die Materialien und Modelle frei erhält; da er sein Werk unter den Augen der Lehrer ausführt, so muß ihn dieß in der Kunst einen beträchtlichen Schritt vorwärts bringen, und da diese Werke zu Auszierung öffentlicher Gebäude gebraucht werden sollen, so entgeht ihm zugleich der billige Gewinn nicht, der mit der Preiserlangung sonst verbunden ist. Die Wahl der Gegenstände soll nach dieser Rücksicht getroffen werden, soweit es thunlich ist, — also keine vaterländischen Gemälde von der Art, wie sie in einem andern Staate vor etwa zehn Jahren gefordert wurden, Kriegsaktionen und Aehnliches darstellend im modernen Soldatenkostüme und barbarischen Soldatenzuschnitte! — Bei der dritten, alle vier Jahre stattfindenden Preisbewerbung besteht für einheimische Bildhauer, Maler und Architekten der Preis in einer reichlichen Unterstützung, mit der sie auf drei Jahre nach Italien gesendet werden; der Kupferstecher erhält eine Unterstützung auf zwei Jahre. Diese Verfügungen sind bis jetzt einzig in Deutschland; im höchsten Grade zweckmäßig und ruhmwürdig.

Bei der zweiten, alle drei Jahre stattfindenden Preisbewerbung sollen Ausländer mit concurriren, wie überhaupt in allen Anordnungen der richtige Grundsatz hervorleuchtet, daß Kunst und Wissenschaft, um sie in einem einzelnen Staate zu fördern, im Ganzen und Großen als Gemeingut der Menschheit gefördert werden müssen. Wie dem Inländer steht auch jedem Ausländer der Zutritt zu dem Unterrichte frei, der für alle Schüler unentgeltlich seyn soll. Er kann eintreten als Anfänger im 13. bis 14. Jahre, oder wenn er auch schon weiter vorgeschritten ist, um seine Studien zu vollenden. In der That, welche deutsche Stadt könnte in diesem Augenblicke mehr Anziehendes für den jungen Künstler haben als die bayerische Königsstadt! Von Italien nur durch das Gebirge getrennt, in welches der Freund der Natur durch hohe wunderbare

Digitized by Google

Schönheiten gelockt wird, ſchließt ſie eine ſeltene Sammlung der bedeutendſten Kunſtſchätze jeder Art in ſich, die täglich vermehrt werden; und was mehr noch iſt als dieſes, es tritt hier dem Fremden ein reges und lebendiges Streben von allen Seiten entgegen. Hat der Zuſtand des Werdens gleich ſeine Unvollkommenheiten, ſo ſind ſie doch mit den Einflüſſen nicht zu vergleichen, die der Anblick der Erſtorbenheit und des Stillſtandes auf das junge ſtrebende Gemüth hat. Die nämliche Höhe iſt nicht die nämliche, wenn ſie in der Linie des Aufſteigens, und wenn ſie in der des Falls angenommen wird. — Nicht erwähnen wollen wir der Begünſtigung, welche den Künſten die perſönliche Kunſtliebe des bayeriſchen Regentenhauſes verſpricht, die in dem trefflichen Kronprinzen mit neuer Kraft aufgelebt iſt. Wir ſind überzeugt, daß die nahen und fernen Künſtler, die in dieſem Augenblicke durch ihn beſchäftigt ſind, nicht ohne Theilnahme die Errichtung einer Kunſtakademie in München vernehmen konnten. — Bayern iſt der erſte Staat, der ſeine Preisertheilungen im Fache der Künſte auch auf Auswärtige erſtreckt; aber überhaupt ſollen bei jeder Kunſtausſtellung Ausländer eingeladen werden, ihre auch ohne Abſicht auf Preisbewerbung entſtandenen Werke einzuſenden; die Koſten der Her- und Rückſendung für alle nur einigermaßen bedeutenden vergütet die Akademie, welche, wie die Verfaſſungsurkunde ausdrücklich ſagt, „noch außerdem ſich angelegen ſeyn laſſen wird, die Theilnahme, welche gebildete Künſtler ihr erzeigen, durch Achtungs- und Ehrenbezeugungen zu erwiedern.“ Es würde alſo nur von den deutſchen Künſtlern ſelbſt abhangen, in München einen Mittelpunkt für die allgemein-vaterländiſche Kunſt zu bilden. Ueber den Mangel eines ſolchen haben ſie oft geklagt; und beſſer entſtünde er durch freiwillige Uebereinſtimmung, als durch äußere Macht. Um ſo geneigter werden ſie ſeyn, dieſen dargebotenen Punkt der Vereinigung zu benutzen, da hier von einer Wechſelwirkung im eigentlichen Sinne, und nicht etwa von einer irgendwann auszuübenden Autorität die Rede iſt. Dem auswärtigen Künſtler wird nicht bloß Belohnung und Aufmunterung angeboten, ſondern zugleich der Vortheil erkannt, den die einheimiſche Kunſt aus dem Verkehre mit der auswärtigen Kunſt zieht. „Unſere Akademie (dieß

Digitized by Google

sind die eignen Worte der Verfassung) soll mit den gleichzeitigen Kunstbemühungen in Wechselwirkung treten, und auf das Zeitalter wirken, um hinwiederum von ihm gefördert zu werden, und so am sichersten jeder Einseitigkeit oder beschränkten Nationalität, die sich im Unterrichte oder in der Ausübung einfinden wollten, vorzubeugen[1]."

Die Verfassung der Akademie als Kunstgesellschaft ist ganz darauf angelegt, den Geist der Freiheit und des Fortschreitens in ihr rege zu erhalten. Die Akademie ist ein selbständiges, unmittelbar nur vom Ministerium des Innern abhängiges Institut; auch nicht Anhängsel einer andern Anstalt, wie die französische Akademie der Künste die vierte Klasse des Nationalinstitutes. Freilich hat die letzte dafür eine größere Ausdehnung, indem auch Musiker und Schauspieler Mitglieder von ihr sind; indeß ist zu verwundern, daß man dann nicht gleich überhaupt nur zwei Klassen gemacht hat, eine der Künste und eine der Wissenschaften, und die verschiedenen Wissenschaften in jener nicht ebenso zusammengeworfen, wie die verschiedenen Künste in dieser. Die Regierung hat nur die Basis des akademischen Personals ernannt, und auch nur dessen Ernennung sich vorbehalten, wodurch der Akademie freigelassen ist, sich selbst zu ergänzen, und jedes ausgezeichnete Talent des Inlandes mit sich zum gemeinschaftlichen Zwecke zu verbinden. Das ständige Personal besteht aus dem Direktor, dem Generalsekretär und den Lehrern der vier Kunstschulen, der Malerei, der Bildhauerkunst, der Architektur und der Kupferstecherkunst. Dagegen wohnt jeder von der Akademie als ordentliches Mitglied aufgenommene Künstler den Sitzungen mit vollem Stimmrechte bei, wenn ihm die Akademie dieses zuerkennen will. Diese Einrichtung wird zur Folge haben, daß die Akademie nie mit unnützen ordentlichen Beisitzern überladen seyn wird, und doch jeder verdiente Künstler sicher seyn kann, die ihm gebührende Stelle zu finden.

[1] Im Berliner Reglement wird sogar der Lehrer der Landschaftsmalerei angewiesen, mit seinen Zöglingen, um ihnen zu zeigen, wie sie die Natur richtig und mit Geschmack nachahmen müssen, die besten im Lande liegenden Gegenden zu besuchen. Solcher Eifer wurde dort gezeigt, der Kunst nur vaterländische Vorwürfe zuzugestehen!

Digitized by Google

In einem Staate, wo der Mechanismus des Geschäftsganges für das Höchste gilt, werden sich leicht auch zu Anstalten von liberalen Zwecken die sogenannten Geschäftsleute drängen und mit ihrem Formalismus bald alles Leben der eigentlichen Mitglieder ersticken[1]. Ein anderes Uebel bei Akademien der Künste kann aus dem Zudrängen von Gelehrten entspringen, die, wenn sie ein Uebergewicht bekommen, die

[1] Die Einschränkung der Stellen bei der bayerischen Akademie der Künste wird man besonders in Vergleichung der Häufung derselben bei andern Akademien schätzenswerth finden. In dem Personalstatus der Berliner Akademie findet sich zuvörderst ein Curator in der Person eines eigenen Ministers, der selbst in den wöchentlichen Sitzungen präsidirt, und ohne dessen Vorwissen der Direktor und der akademische Senat keine Sache von Wichtigkeit abmachen dürfen; sodann ein Consulent und Justitiarius; ein Kassencurator, der zugleich vortragender und die Expeditionen besorgender Rath ist; endlich ein Direktor, nach ihm ein Vicedirektor, und ein akademischer Senat, von dem die Akademie selbst noch verschieden ist; bei dem Senate befinden sich als ordentliche Assessoren mehrere Räthe des Oberschulcollegiums, mehrere Mitglieder des Oberhofbauamts, ein Chemiker, wegen der Bestandtheile der Farben, der Operndekorateur und Direktor der Porzellanmanufaktur — zuletzt die Professoren der Kunstschulen. Nach diesem langen Aufzuge folgen dann erst die Künstler, die Mitglieder der Akademie sind, und deren Zahl wiederum von der der Ehrenmitglieder und Assessoren (sämmtlich Nichtkünstler) übertroffen wird. Endlich macht den Beschluß noch eine besondere Oekonomie-Inspektion mit einem Oekonomie-Inspektor und einem Rendanten der akademischen Kasse. Wie viel mochte bei einer solchen Einrichtung wohl für den armen Künstler noch abfallen; und wie mußte er sich in einem Gedränge von Personen fühlen, von denen so viele nichts von der eigentlichen Kunst verstanden, und dennoch die Wort- und Stimmführer machten! Die Ehre, daß die Versammlungen von einem Staatsminister präsidirt werden, möchte wohl hier nicht in Anschlag kommen: es muß vielmehr der freien Aeußerung der Meinungen und Ansichten höchst nachtheilig seyn, wenn der Chef, der dem Regenten vorträgt, und die höchste Entscheidung bestimmt, zugleich die Debatten der Gesellschaft leitet. Welche Folgen und welchen Geist diese Vereinigung des Curators und Präsidenten in Einer Person nach sich gezogen, darüber können Künstler jener Zeit den besten Aufschluß geben, und mag aus den Thatsachen in Carstens Leben von Fernow allein schon geschlossen werden. Weit vortheilhafter und ehrenvoller ist es gewiß, wenn das Curatorium der Akademie, wie in Bayern, in den Händen desjenigen Ministers sich befindet, dem die Leitung aller innern Angelegenheiten anvertraut ist, und wenn die Mitglieder in der Aeußerung ihrer Meinungen ganz frei und durch keine fremde Gegenwart gestört sind.

Digitized by Google

Anſtalt leicht nach ganz andern Zwecken als ihren eigenthümlichen und urſprünglichen hinlenken. Selbſt bei der Wiener Akademie möchte es der Reinheit des Zweckes nicht vortheilhaft ſeyn, daß der akademiſche Rath zur Hälfte aus Gelehrten zuſammengeſetzt iſt. Indeſſen bedarf eine Akademie der Künſte für manche Fälle wirklich gelehrter Mitwirkung, und ſoll ſie mit dem Zeitalter in Berührung ſtehen, ſo iſt dieß ſchwerlich durch ein anderes Mittel möglich als durch das allgemeine der Literatur. In dieſer Hinſicht iſt der bei der bayeriſchen Akademie getroffene Ausweg vielleicht der einfachſte, da die Leitung ſämmtlicher literariſcher Angelegenheiten der Akademie und der Geſchäfte, die ſich aus dem Begriffe derſelben als Kunſtgeſellſchaft ergeben, einem Gelehrten anvertraut iſt, der die Stelle des beſtändigen Generalſekretärs bekleidet.

Bei der großen allgemeinen Preisbewerbung, die alle drei Jahre ſtattfindet, ſollen die motivirten Urtheile durch ein eignes Programm der Akademie bekannt gemacht werden; einerſeits wird dadurch allem Verdachte von Parteilichkeit begegnet, und andererſeits werden dieſe Programme als Jahrbücher der Künſte in Bayern dienen. Muſterhaft ſind die Verfügungen wegen der Aufnahme von ordentlichen Mitgliedern (denen nach dem Muſter italieniſcher Akademien auch der Titel von Profeſſoren der bayeriſchen Akademie ertheilt werden kann), Ehrenmitgliedern und Correſpondenten. Ordentliche Mitglieder ſollen nur ausübende Künſtler ſeyn, die entweder ein Aufnahmeſtück geliefert haben, oder in eine regelmäßige Verbindung mit der Akademie treten, und zu ihren Kunſtausſtellungen von Zeit zu Zeit Werke einſenden. Bei den Wahlen ſoll ſtreng und nach der genaueſten Unparteilichkeit verfahren werden, „damit die Akademie ihre Ehrenbezeugungen nicht durch Verſchwendung werthlos mache, und mehr durch die Eigenſchaften ihrer Mitglieder als durch die Menge derſelben ſich des öffentlichen Beifalls verſichere.“

Die Vorſchriften über die Berathſchlagungen und die Ordnung bei den Sitzungen ſtimmen faſt ganz mit denen der Wiener Akademie überein. Es iſt durch dieſelbe aller Eigenmacht und Willkür vorgebeugt; die Mitglieder erſcheinen in der That als Mitglieder, zwiſchen welchen eine freie gegenſeitige Aeußerung und liberale Communication der

Digitized by Google

Meinungen stattfindet, und unter denen eben darum über die Hauptpunkte bald eine feste, gemeinschaftliche Ansicht sich bilden muß. Ueberhaupt erfüllt die Verfassung, was in der Erklärung über die Zwecke der Akademie versprochen wird: „Es soll den Künstlern des Reiches ein Punkt der Vereinigung gesichert seyn, eine Auszeichnung, nach der sie streben, und deren Zuerkennung die öffentliche Erklärung wirklicher Meisterhaftigkeit in sich schließt. Jener edle und den Künsten so heilsame Wetteifer soll auch unter den Lehrern und schon gebildeten Künstlern erhalten werden, und der Einzelne nach erlangter Reife in der Kunst durch die Vereinigung mit gleichgebildeten Männern das Mittel finden, seine wissenschaftlichen Begriffe von der Kunst immer mehr zu erhöhen und zu erweitern." Nicht nur die äußeren Rechte und Vorzüge einer gelehrten Gesellschaft sind der Akademie ertheilt, sondern auch die innere Freiheit und Lebendigkeit einer solchen ihr erhalten. — Sie ist ferner eine wirkliche öffentliche Instanz in Sachen der Künste, „welche durch ihre Berathschlagungen das Wachsthum der Künste fördern, und die von der Regierung auf deren Bestes zu verwendenden Mittel in Wirksamkeit setzen soll." Sie soll nicht bloß in ihren eignen Angelegenheiten, bei Besetzung von Stellen oder Ertheilung von Pensionen, sondern bei Aufführung öffentlicher Werke, Beurtheilung einheimischer oder fremder Erfindungen, gutachtlich gehört werden. Die Errichtung eines besonderen mit der Akademie in nächster Verbindung stehenden Comités für die Verwaltung der Kunstschätze öffnet ihr einen großen, schönen, äußerst nützlichen Wirkungskreis; die Verbindung endlich, in welche sie mit den Kunst- und Zeichnungsschulen des Reiches gesetzt wird, gibt ihr die Mittel an die Hand, in einem Umfange thätig zu seyn, wie es verhältnißmäßig sonst keiner Akademie möglich ist.

Ueberhaupt verdient dieß als ein charakteristischer Zug der ganzen Verfassung erwähnt zu werden, daß sie durchaus die Beziehung der Künste auf das öffentliche Leben anerkennt, und die Kunst im Wesen der Nation selbst fundirt, nicht aber als etwas Aeußerliches, vom Leben und dem gemeinen Nutzen ganz Entferntes darstellt. Unter andern ist der schöne Wunsch in ihr ausgedrückt, jene Zeiten wieder herbeizuführen, wo das

Digitized by Google

Handwerk der Kunst näher stand, und aus der Mitte desselben tüchtige Künstler hervorgingen. In dieser Absicht ist der Akademie das Recht ertheilt, auch inländischen Handwerkern, deren Arbeiten schöner Formen empfänglich sind, das Prädicat akademischer Künstler zu ertheilen; eine nützliche Verfügung, die auch in der Constitution der Berliner Akademie enthalten ist.

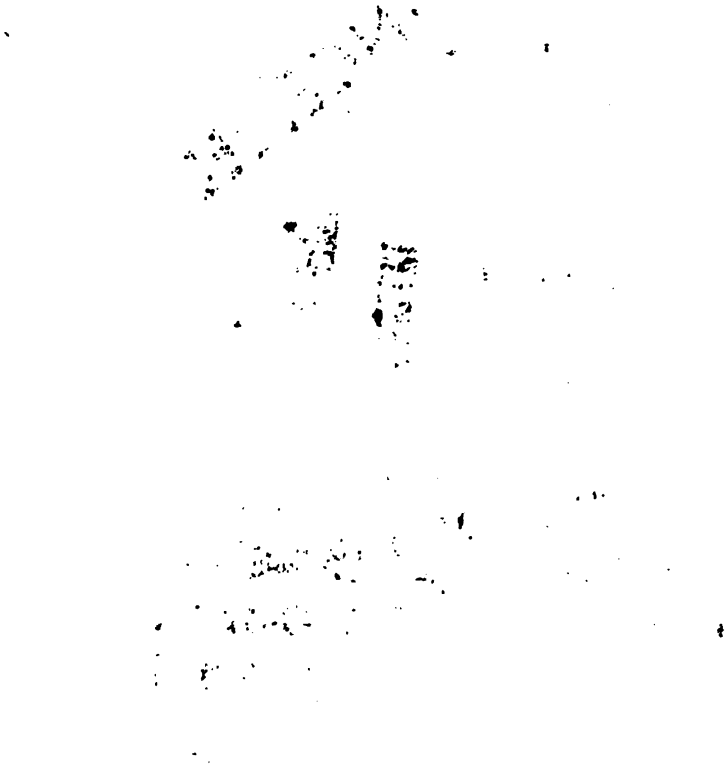
Die Erfüllung aller schönen Hoffnungen, welche diese Verfassung für die Kunst in Bayern und — wir dürfen es sagen — für die deutsche Kunst überhaupt erregt, wird einestheils abhangen von der fortdauernden werkthätigen Unterstützung der Regierung, welche diese Anstalt geschaffen hat; noch mehr aber von dem Eifer der Mitglieder, und der verständigen Führung der ganzen Anstalt — davon besonders, daß sie nie auf Schein gehend sich immer ihres Zweckes klar bewußt bleibt, und den dauernden Ruhm höher als den schnellverbreiteten achtend, die schöne Pflanze, deren Pflege ihr anvertraut ist, nur langsam, aber zu dauerhaftem Flor erziehen will.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google



Digitized by Google

A FINE IS INCURRED IF THIS BOOK IS NOT RETURNED TO THE LIBRARY ON OR BEFORE THE LAST DATE STAMPED BELOW.

CANCELLED
MAR 3 '75 H
MAR 3 1975
4770967

STAFF STUDY
CHARGE
CANCELLED

JUN 8 1976
5149139

CANCELLED
OCT BOOK DUE WID
6511884
NOV 12 1979

WIDENER
BOOK DUE
SEP 1 CANCELLED 1990
JUL 26 WIDENER

WIDENER
JUL 25 2000
JUL 29 2000
CANCELLED
BOOK DUE

3 2044 010 632 628

Digitized by Google